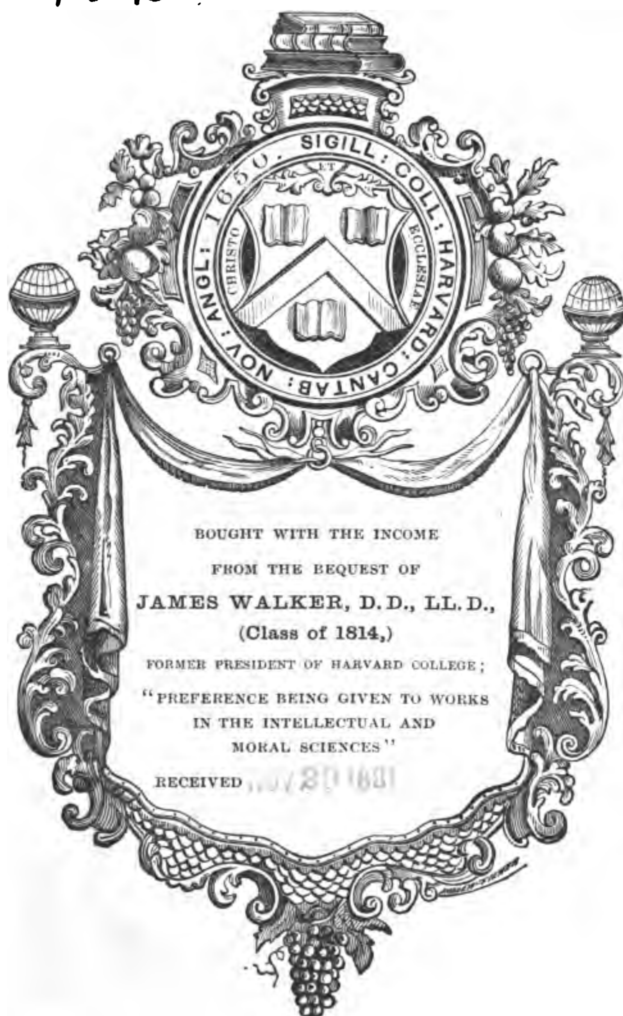
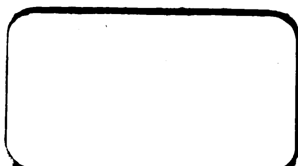

HARVARD
COLLEGE
LIBRARY.


SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE



BARDESANES,

DER LETZTE GNOSTIKER.

VON

Adolf
A. HILGENFELD,
DOCTOR UND PROFESSOR DER THEOLOGIE IN JENA.

LEIPZIG,
T. O. WEIGEL.
1864.

SEINER HOCHWÜRDEN

HERRN

OBERCONSISTORIALRATH UND OBERHOFPREDIGER

Dr. C. SCHWARZ

IN GOTHA

WIDMET

DIESE SCHRIFT

IN

TREUER ERGEBENHEIT

DER VERFASSER.

Hochverehrter Freund!

Sie werden sich bei dieser Schrift nicht sowohl darüber, dass ich dieselbe Ihnen zueigne, sondern vielmehr darüber wundern, dass ich Ihnen erst jetzt eine Schrift öffentlich darbringe. Sind wir doch beide, wenn auch aus verschiedenen Theilen Preussens stammend, aus demselben Halle, dessen alte Zeiten wir noch mehr oder weniger geniessen konnten, in diese thüringischen Lande gekommen. Hat uns doch, schon als Sie noch Hallischer Extraordinarius waren, in dem gemeinsam empfundenen Drucke der grossen Reaction ein collegialisches Verhältniss einander näher gebracht. Und als Sie aus dieser Lage durch die ehrenvolle Berufung in die höchste kirchliche Behörde des Gothaischen Landes erlöst wurden: da war es mit das Erste, was Sie in der neuen, einflussreichen Stellung thaten, dass Sie mir, als gerade das erste Jahrsiebend meines Jenaischen Extraordinariats vorüberging, wirksam zu Hülfe kamen. So habe ich in meiner bescheidenen äussern Lebensstellung noch ein zweites Jahrsiebend — lassen Sie mich einmal auf apokalyptische Weise nach Jahrsiebenden rechnen — ausgeharrt. Und da jetzt das zweite Jahrsiebend meiner ausserordentlichen Professur abläuft, kenne ich keinen treuern und zuverlässigern Freund als Sie.

Dafür lassen Sie mich Ihnen hiermit dankbar die Hand drücken! Ich brauche Ihnen nicht erst vorzutragen, wie es jetzt im Allgemeinen mit den theologischen Facultäten unsers deutschen Vaterlandes und den Lichtern, welche man hier

gern leuchten lässt, steht. Wohl aber darf ich Sie bitten, die gegenwärtige Schrift, welche Sie an alte Zeiten, vielleicht auch etwas an die Art unsers unvergesslichen Thilo, erinnern mag, freundlich aufzunehmen. Es ist mir am Ende nicht ganz misslungen, den „letzten Gnostiker“ in seinem Leben und Wirken treu darzustellen. Und wenn wir auch weder Gnostiker, noch die „Letzten“ unserer Art sein wollen, so hat doch die Stellung des Bardesanes an dem Hofe eines befreundeten Fürsten mit der Ihrigen eine gewisse Aehnlichkeit. Ich will den Vergleich des ersten christlichen Staats in dem Fürstenthum von Edessa, wo Bardesanes wirkte, mit Ihrer ächt protestantischen Wirksamkeit in dem schönen Gotha nicht weiter ausspinnen. Ich will auch nicht an das Bleibende erinnern, was die Wirsamkeit des Bardesanes, trotz des scheinbaren Untergangs seiner Schöpfung, hinterliess. Wie würde ich denn Sie in dem Lichte eines alten Ketzers darstellen wollen! Wohl aber will ich mit dem herzlichen Wunsche schliessen, dass es Ihnen vergönnt sein möge, in Ihrem gesegneten Wirkungskreise viel reifere und bleibendere Früchte, als der Held meines Buchs in dem seinigen, zu ernten!

In bleibender Dankbarkeit

Ihr
treu ergebener

Jena, den 17. Juni 1864.

A. Hilgenfeld.

VORWORT.

Ueber den edessenischen Gnostiker Bardesanes ist nach der grundlegenden Bearbeitung Aug. Hahn's (1819) kürzlich eine mehrfach schätzbare Darstellung von A. Merx (1863) erschienen, welche den nunmehr vollständig bekannt gewordenen Dialog über das Schicksal nicht bloss deutsch übersetzt und benutzt, sondern auch ganz zu Grunde legt, so dass man ein von dem bisherigen sehr abweichendes Bild von der Lehre des Bardesanes erhält. Anstatt des ächt gnostischen Dualismus und Emanatismus bekommt man nun einen entschiedenen Monismus, auch schon einen ziemlich reinen Creatianismus. Da scheint denn Bardesanes, das gefeierte Haupt der Kirche von Edessa, den rechtgläubigen Kirchenvätern sehr nahe zu treten und die Schonung, mit welcher er unter den alten Häretikern behandelt wird, scheint in der Sache selbst

einen guten Grund zu haben. **Merx** verfolgt überdiess noch genauer, als es bisher geschehen ist, das Verhältniss des unter dem Namen des Bardesanes erhaltenen Dialogs zu den Recognitionen des römischen Clemens und scheint die abschliessende Gestaltung derselben, welche wiederholte Entlehnungen aus dem Dialog darbieten soll, bedeutend aufzuhellen.

Die neue Bearbeitung ist hiermit in eine so nahe Beziehung zu meinen Untersuchungen des Gnosticismus und der pseudo-clementinischen Schriften getreten, dass ich zu einer ernstlichen Prüfung wohl veranlasst werden musste. Da haben sich denn allerdings die Bedenken, welche in mir gleich anfangs gegen diese Bevorzugung des Dialogs aufstiegen, vollkommen bestätigt. Auch das Verhältniss dieser Schrift zu den Recognitionen stellte sich mir eher umgekehrt heraus. Ebenso wenig als bei Basilides konnte ich mir auch bei Bardesanes durch den Reiz der neuen Quelle den ächt gnostischen Dualismus und Emanatismus hinwegschaffen lassen. Und die höhere Ursprünglichkeit der Recognitionen bewährte sich mir noch vollständiger, als ich sie schon vor zehn Jahren behauptet hatte.

Gleichwohl ist die Darstellung von Leben, Lehre und Schriften des Bardesanes, welche ich hiermit den Kennern und Freunden der Kirchen- und Dogmengeschichte vorlege, nichts weniger als eine blosse Rückkehr zu der Darstellung **Hahn's**,

noch eine blosse Wiederholung meiner vor langen Jahren aufgestellten Ansicht über die Clemens-Schriften. Von Herrn Dr. Merx, welcher sich durch seine Meletemata Ignatiana (1861) und durch die „Kritische Untersuchung über die Opfergesetze Lev. I—VII"*) rühmlich bekannt gemacht hat, habe ich auch hier manches gelernt. Bei Bardesanes hat er, glaube ich, einer richtigern Zeitbestimmung den Weg gebahnt, und bei den Recognitionen hat er nicht nur das Verhältniss zu dem Dialog über das Schicksal, wenn man es gleich in der Hauptsache umkehren muss, weiter als bisher verfolgt, sondern auch auf eine hier aufgenommene ältere Schrift mit allem Rechte aufmerksam gemacht.

Die gegenwärtige Schrift ist überhaupt nicht eine Streitschrift, sondern eine selbständige Bearbeitung, welche die bezeichnenden Grundeigenthümlichkeiten des Gnosticismus noch bei dem letzten bedeutenden Gnostiker in ihrer ganzen Schärfe nachweis't und an der sinkenden Sonne des Gnosticismus die Aussicht auf den Aufgang einer neuen, noch lange Zeit die Kirche bewegenden Häresie, des Manichäismus, aber auch auf den hellen Tag des christlich-römischen Weltreichs eröffnet. Möge es mir gelungen sein, in dieser Hinsicht einen Beitrag zur Aufhellung der ältern Kirchen- und Dogmengeschichte gegeben zu haben!

---

*) Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1863, I. II.

Herrn Prof. Dr. Krehl in Leipzig spreche ich hiermit für freundliche Beantwortung meiner Anfragen über einige Stellen Ephräm's öffentlich meinen Dank aus. Die kleine Schrift von C. Kuehner: Bardesanis Gnostici numina astralia (Hildburgh. 1833) ist mir erst so spät zugekommen, dass ich sie nicht mehr berücksichtigen konnte. Ich habe in derselben jedoch auch nichts wesentlich Neues gefunden.

Jena, den 4. Mai 1864.

Der Verfasser.

INHALT.

Bei dem Gnosticismus in der alten Kirche handelt es sich zur Zeit vor allem um zweierlei: den Ort zu bestimmen, wo sich dieser üppige Zweig von dem Hauptstamm der christlichen Lehrentwickelung abgetrennt hat, und die ausserchristliche Weltansicht zu ermitteln, unter deren Einfluss derselbe zuerst emporgewachsen ist. In jener Hinsicht habe ich die Losreissung der Körperwelt, des Kosmos, von der absoluten Gottheit durch Einschiebung eines besondern Weltschöpfers, oder die Herabsetzung jenes Gottes, welchem das Alte Testament die Weltschöpfung und die Ertheilung des Gesetzes für das Volk Gottes beilegt, zu einem untergeordneten, tief unter dem höchsten Gotte stehenden Wesen als die Wurzel des ächt gnostischen Dualismus, nämlich der Unterscheidung eines hyperkosmischen und eines kosmischen Gottesreichs, angegeben und aus dieser Grundansicht die bezeichnendsten Züge des Gnosticismus, nämlich die emanatistische Ausstattung des hyperkosmischen Gottesreichs und die dualistische Christologie, welche sich zum Theil in reinen Doketismus verflüchtigte, hergeleitet. In dieser Hinsicht habe ich zwar den Einfluss der hellenisch-philosophischen Weltansicht mit ihrem metaphysischen Dualismus, nicht sowohl von Geist und Materie, sondern vielmehr von Ideellem und Materiellem nicht verkannt, aber die grundlegende Ausbildung des Gnosticismus doch überwiegend in der geistigen Luft des Morgenlandes, namentlich in

dem Dualismus und Emanatismus der parsischen oder magischen Lehre vor sich gehen lassen.[1])

Beachte ich nun die neuesten Arbeiten auf diesem Gebiete, so kann ich mich einer wesentlichen Uebereinstimmung mit Lipsius erfreuen, welchem wir nach der lehrreichen Schrift über den Gnosticismus[2]) noch eine sehr gründliche Untersuchung über die ophitischen Systeme[3]) verdanken. Zwar will dieser scharfsinnige Forscher immer noch nicht zugeben, dass die Trennung des Weltschöpfers von dem höchsten Gotte auch schon für die ältesten judaisirenden Gnostiker Ausdruck der absoluten Erhabenheit des Christenthums über das Judenthum gewesen ist; er will vielmehr in der Baruch-Gnosis des Justinus, welche er doch selbst nicht vor Marcion ansetzen kann[4]), und welche mir als ein später, hellenistischer Absenker der Ophiten-Gnosis erscheinen will (a. a. O. S. 447 f.), noch Ueberreste einer ältern, ursprünglichern Anschauung des gnostischen Demiurgen wahrnehmen. Aber Lipsius bekennt es doch a. a. O. S. 411 selbst, dass er hinsichtlich des gnostischen Materialprincips mir näher stehe, als ich meine. Was ferner die ausserchristliche Weltansicht betrifft, deren Einfluss die ursprüngliche Ausbildung des Gnosticismus verräth, so lässt auch Lipsius, unbeirrt durch die hellenistische Darstellung der Philosophumena, den Gnosticismus in der Gluth des Morgenlandes aufgehen und sein eigenthümliches Gepräge erhalten, ehe er seine ermattenden Strahlen, wie vor allem die Philosophumena lehren, in das griechich-römische Abendland warf. Die Ansicht, welche ich bei dem Gnostiker Basilides gegen

[1]) Vgl. die Abhandlung: der Gnosticismus und die Philosophumena mit besonderer Rücksicht auf die neuesten Bearbeitungen von W. Möller und R. A. Lipsius, Zeitschr. f. wiss. Theologie 1862. IV, S. 400 f.

[2]) Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwickelungsgang, Leipz. 1860. S. 111. f. 174. f.

[3]) Zeitschr. f. w. Th. 1863, IV, S. 410 f., 1864, I, S. 37 f.

[4]) Wirklich erscheint die Art, wie Justinus die ursprüngliche Ehe des Elohim und der Eden (der personificirten Materie) sich in die Feindschaft der verlassenen Gattin gegen die Engel und den Geist Elohim's auflösen lässt, ganz als ein Nachklang der Lehren Saturnin's und Marcion's, s. u. S. 3. Anm. 2.

einen **Baur** wiederholt verfechten musste[1]), hat nun durch **Lipsius** bei den Ophiten eine vollkommene Bestätigung erhalten. Nur darin weichen wir beide von einander ab, dass ich vorwiegend auf den Parsismus, er mehr auf die vorderasiatischen Mythenkreise, namentlich Syriens, zurückgeht. Von dem Wege, welchen ich in dieser Hinsicht eingeschlagen habe, glaube ich freilich nicht abgehen zu müssen, da der parsische Dualismus gar zu augenfällig bei Saturninus[2]), Basilides, auch

---

[1]) Vgl. meine Schrift über das Urchristenthum u. s. w. Jena 1855, S. 105, die Abhandlung über das System des Gnostikers Basilides (theol. Jahrb. 1856. S. 86. f.), dazu die Anhänge zu meinen Schriften über die jüdische Apokalyptik (Jena 1857) S. 287 f. u. über den Paschastreit S. 401 f.

[2]) Meine Darstellung der Lehre Saturnin's a. a. O. S. 423 f. hat **Lipsius** a. a. O. S. 426 f. zwar im Allgemeinen anerkannt, aber doch in Hinsicht des parsischen Dualismus zu ermässigen versucht. Gern gebe ich zu, dass man die Aussage des Irenäus adv. haer. I, 26, 2, abweichend von dem lateinischen Uebersetzer, welchem ich mich anschloss, nach dem griechischen Wortlaute Philos. VII, 28 p. 245 (*καὶ διὰ τὸ βούλεσθαι τὸν σωτῆρα καταλῦσαι πάντας τοὺς ἄρχοντας*) auch so fassen kann, dass nicht die Archonten den Vater, sondern dieser jene zerstören wollte. Aber dazu kann ich mich unmöglich verstehen, den Satan bei Saturninus nicht als ein von Hause aus böses Urwesen, sondern als das abtrünnige Geschöpf eines höhern Wesens zu denken. Zu dieser Annahme, welche **Lipsius** a. a. O. S. 431 f. vertritt, berechtigt uns der blosse Engel-Name des Satans, da es auch Engel der Finsterniss oder böse Dämonen giebt, wahrlich noch nicht. Als Engel wird der Teufel auch bei Marcion bezeichnet, vgl. Tertullian adv. Marcion. V, 12: quem (Satanan) et nos et Marcion angelum novimus. V, 16: Satanas, angelus creatoris. Und selbst wenn der Satan bei Saturnin, wie bei Marcion, irgendwie Geschöpf des Weltschöpfers sein sollte, würde seine besondre Feindschaft gegen denselben, welche Saturnin behauptete, nur auf eine ähnliche Feindschaft der Hyle gegen den Weltschöpfer zurückweisen, wie sie Marcion nach der Darstellung des armenischen Bischofs Esnig aus dem 5. Jahrhundert in seiner „Zerstörung der Ketzer" (woraus C. F. **Neumann** „Marcion's Glaubenssystem" mitgetheilt hat, Zeitschrift für histor. Theologie 1834 I. S. 71 f.) wegen des Menschen eintreten lässt. Den scharf dualistischen Gegensatz einer dem höchsten Gotte ursprünglich gegenüberstehenden Materie, welcher in der metaphysischen Wesensverschiedenheit eines doppelten, guten und bösen Menschengeschlechts, in dem strengen Doketismus der Christologie und in der asketischen Enthaltung von der Ehe

Marcion, wie der parsische Emanatismus neben der allerdings mehr semitischen Syzygien-Theorie bei Valentinus[1]) zu erkennen ist. Um so mehr aber habe ich allen Grund, von der Auffassung des letzten bedeutenden Gnostikers, des Bardesanes, nähere Kenntniss zu nehmen, welche Lipsius mit besondrer Vorliebe durchgeführt hat.[2])

Die Heimath des Bardesanes, sagt Lipsius, war das östliche Asien, wahrscheinlich Edessa in Mesopotamien, wo er in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts eng befreundet mit dem Könige Abgar bar Mânu (152—187 u. Z.) lebte. Indem Lipsius nun mit Anschluss an Hahn[3]) den Syrer Ephräm für den einzig competenten Zeugen über die Lehre des Bardesanes hält, findet er nach dem Vorgange Neander's[4])

---

als einem Teufelswerke, auch von dem Fleischgenuss hervortritt, kann Lipsius selbst nicht verkennen. Welches Recht haben wir dann aber, den schroffen Dualismus durch die ganz unbezeugte Einschiebung eines wider Willen des unbekannten Vaters eingetretenen Lichtfalls zu mildern, der Sendung eines Lebens-Funkens von oben in das hülflose Menschen-Gebilde der weltschöpferischen Engel einen bereits vorhandenen pneumatischen Samen, von welchem die Quellen gar nichts wissen, vorhergehen zu lassen und den Satan von der ursprünglich gottfeindlichen Materie loszureissen? Wie sehr die Leugnung einer leiblichen Auferstehung, welche Saturnin einführte, mit dem Parsismus übereinstimmt, glaube ich a. a. O. S. 425 gezeigt zu haben. Und wird Saturnin immer mit Basilides zusammengestellt, so wird er mit demselben auch den strengen Dualismus gemein haben.

[1]) Hier muss immer wieder die wesentliche Uebereinstimmung des valentinianischen Pleroma mit seinen 30 Aeonen und dem die Ordnung aufrecht erhaltenden Horos auf der einen, des parsischen Ormuzd mit 6+24, also 30 aus ihm hervorgegangenen Göttern des Lichtreichs und dem Mithras als Mittler (bei Plutarch de Is. et Osir. c. 47) hervorgehoben werden. Auch die dreifache Abstufung dieses Pleroma in einer Ogdoas, einer Dekas und einer Dodekas bei Valentin trifft zusammen mit dem τρὶς ἑαυτὸν αὐξήσας, was Plutarch von Ormuzd aussagt.

[2]) Schon in der Schrift über den Gnosticismus u. s. w. S. 111 f. S. 174 f., dann noch eingehender in der Abhandlung über die ophitischen Systeme, Zeitschr. f. w. Th. 1863, S. 435 f.

[3]) Bardesanes Gnosticus, Syrorum primus hymnologus. Lips. 1819.

[4]) Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme. Berlin 1818. S. 190 f.

bei diesem Gnostiker nicht sowohl, wie die Kirchenväter sagen, die valentinianische, sondern vielmehr die ophitische Lehre, auch keinen absoluten Dualismus, welcher auf persische Einflüsse zurückgeführt werden müsse. Der genannte Forscher nimmt hier durchaus den in syrochaldäischen Vorstellungen wurzelnden Gegensatz eines activen und eines passiven, männlichen und weiblichen, rechten und linken Princips wahr. Bardesanes stelle die syrische Gestalt des ophitischen Systems, Valentinus dessen alexandrinisch-hellenistische Umbildung dar. Die Lehre des Bardesanes stimme in allem Wesentlichen mit den Angaben des Irenäus über die „Ophiten" zusammen, weise aber noch deutlicher als manches andere System auf den vorderasiatischen Mythenkreis zurück und enthalte uralte kosmogonische und astrale Reminiscenzen.

Wie bei Basilides und den Ophiten, so scheint jedoch auch bei Bardesanes ein neuer Fund die bisherige Ansicht beinahe umzustossen, ich meine das jetzt im Syrischen vollständig bekannt gewordene Buch über das Schicksal.[1]) Diese Schrift, welche bei den griechischen Kirchenvätern seit Eusebius gangbar war, scheint uns noch über jene Milderung des bardesanischen Dualismus hinaus zu einem entschiedenen Monismus zu führen. Man erhält eine ganz verschiedene Vorstellung von der Lehre des edessenischen Gnostikers, wenn man sich nicht an Ephräm und sonstige Berichterstatter, sondern vielmehr an den unter dem Namen des Bardesanes bekannten Dialog hält.

Diesen Dialog hat kürzlich Merx in einer eigenen beachtenswerthen Schrift[2]) durch deutsche Uebersetzung zugänglich gemacht und für die einzig authentische Quelle, überhaupt für die einzige aus gnostischen Kreisen gegebene Selbstdarstellung, die auf unsre Zeit gekommen ist, erklärt (a. a. O. S. 22). Mit dieser Hülfe stelle sich die Lehre des Bardesanes

[1]) Als „Buch der Gesetze der Länder" in Cureton's Spicilegium syriacum, London 1855.

[2]) Bardesanes von Edessa nebst einer Untersuchung über das Verhältniss der clementinischen Recognitionen zu dem Buche der Gesetze der Länder, Halle 1863.

ganz anders heraus, als man nach den Darstellungen der Gegner, namentlich Ephräm's, vermuthete. Ephräm sei nur insoweit als sichere Quelle anzusehen, als er den in dem Dialoge vorgetragenen Lehren nicht widerspricht (a. a. O. S. 24). Die Bedeutung des Bardesanes soll wesentlich darin liegen, dass er, wiewohl noch innerhalb der häretischen Gnosis stehend, dennoch die charakteristischen Lehren derselben, den Dualismus und die Emanations-Theorie, überwunden hat. Die Lehre dieses letzten Gnostikers der alten Kirche soll gegen die frühere Gnosis den wesentlichen Fortschritt bezeichnen, dass er den Dualismus aufgiebt und auf dem Wege der Speculation dazu gelangt, den Monismus, welchen die Kirche durch die Offenbarung erhalten hatte, als nothwendig zu begreifen. „Er stellt einen einigen Gott über alles und betont den allmächtigen, nur durch die immanente Heiligkeit und keine andre Schranke gebundenen Willen des Schöpfers, dem die Creaturen, in manchen Puncten frei, doch im Ganzen unterworfen sind. Neben dieser Hervorhebung des göttlichen Willens hat dann der Emanatismus keine Stelle mehr, nichts tritt selbständig und unwillkürlich, alles durch Gottes Willen in's Dasein gerufen, in das Dasein; der jedem Wesen sein Gesetz vorschreibt und am Ende Rechenschaft von ihm für seine Thaten fordert, das ist der allmächtige einige Gott" (a. a. O. S. 2). Bardesanes soll also gleichsam den Weg zeigen, auf welchem der Gedankenkreis der häretischen Gnosis sich der Kirche, welche im Kampfe mit dieser ihrer Halbschwester auch speculativ befruchtet war, wieder annähert. Nur in der Christologie habe er es noch nicht vermocht, sich auf den historischen Boden der Kirchenlehre mit ihrem wahrhaft menschlichen Christus zu stellen, und in seiner Theologie sei ein Nachhall valentinischer Anschauung wohl im Schwinden begriffen, aber wie die zwei Syzygien und das Pleroma zeigen doch noch nicht ganz verklungen.

Diese neue, mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn durchgeführte Darstellung der Lehre des Bardesanes würde, wenn sie sich bewähren sollte, meine Grundansicht über den Gnosticismus nicht umstossen, da es sich ja nur um das letzte namhafte

gnostische System handelt, bei welchem ein solches Einlenken in die gangbare Heerstrasse der Kirchenlehre an sich wohl denkbar ist. Aber man hat doch besondre Veranlassung, erst genau zuzusehen, ob es sich auch wirklich so verhalten hat, ob der Gnosticismus des Morgenlandes nicht noch in diesen späten Zeiten auf dualistischen und emanatistischen Seitenwegen gegangen ist. Kann zwischen dem Dialog über das Schicksal, auf welchen Merx sich stützt, und den andern Berichten, namentlich Ephräm's, an welche man sich bisher gehalten hat, nicht ein ähnliches Verhältniss stattfinden, wie zwischen der hellenistisch-pantheistischen Gestalt, in welcher die Philosophumena die Gnosis der Ophiten und des Basilides darstellen, und der orientalischen, dualistisch-emanatistischen Gestalt, welche Irenäus und die andern Berichte darbieten? Die Vermuthung, dass es sich auch hier ganz ähnlich verhalte, wird dadurch von vorn herein nahe gelegt, dass Merx die Aechtheit des Dialogs, welcher den Namen des Bardesanes führt, selbst preisgeben muss.

Noch in einer andern Hinsicht fordert die neue Darstellung von Merx zu ernstlicher Prüfung auf. Der nach Bardesanes genannte Dialog über das Schicksal trifft, wie man schon aus den Mittheilungen des Eusebius[1]) wusste, mit den unter dem Namen des römischen Clemens verfassten Recognitionen (IX, 19—29) so zusammen, dass die eine Schrift von der andern abhängig gewesen sein muss. Gewöhnlich nahm man nun eine Abhängigkeit der Recognitionen von dem Dialog des Bardesanes an und stützte besonders auf diese Wahrnehmung die verbreitete Ansicht, dass die Recognitionen später als die Homilien, erst zu Anfang des dritten Jahrhunderts verfasst seien.[2]) Da ich nun aber unter den beiden verwandten Clemens-Schriften den Recognitionen entschieden eine höhere Ursprünglichkeit als den Homilien zuerkennen musste, habe ich jenes Zusammentreffen anfangs durch die Vermuthung einer

[1]) Praepar. ev. VI, 10.

[2]) So noch Zeller, die Tübinger historische Schule, in H. v. Sybel's histor. Zeitschrift 1860 I. S. 125.

spätern Zuthat in den Recognitionen[1]), dann nach dem Vorgange Ritschl's[2]) durch die umgekehrte Behauptung erklärt, die Bardesanes-Schrift sei von den Recognitionen abhängig.[3]) Merx hat nun zwar die höhere Ursprünglichkeit der Recognitionen wesentlich anerkannt, aber jene frühere Annahme noch weiter verfolgt, nicht bloss in der fraglichen, sondern auch an andern Stellen der Recognitionen spätere Zuthaten angenommen, welche aus dem Dialog des Bardesanes geflossen seien (a. a. O. S. 88 f.). Die beiden Schriften des falschen Clemens und des falschen Bardesanes sind also noch genauer auf ihr Abhängigkeitsverhältniss anzusehen. Es fragt sich, ob wir bei ihren Berührungen den ursprünglichen und geschlossenen Zusammenhang in dem kurzen Dialog oder in den umfangreichen Recognitionen auffinden sollten. Im erstern Falle ist die Nachweisung der Einschaltungen in den Recognitionen, wenn deren höhere Ursprünglichkeit nicht preisgegeben werden soll, so sicher als möglich zu stellen. Im letztern Falle haben wir ein Zeugniss mehr für die frühe und weite Verbreitung der „Wiederkennungen" des römischen Clemens.

Sollten die beiden Hauptfragen, welche die neue Bearbeitung des Bardesanes anregt, auch abweichend von ihrem Ergebniss entschieden werden, so hat dieselbe doch jedenfalls zu einer endlichen Entscheidung wesentlich beigetragen.

I.

Das Leben und die Schriften des Bardesanes.

Schon bei dem äussern Leben des Bardesanes tritt uns ein Zwiespalt der Berichte entgegen, über welchen wir uns zu entscheiden haben.

---

[1]) In der Schrift: die clementin. Recognitionen und Homilien. Jena 1848. S. 312.

[2]) Entstehung der altkathol. Kirche 1. Aufl. (1850) S. 186 f.

[3]) In der Abhandlung: über den Ursprung der clementin. Recogn. und Homilien, theol. Jahrb. 1854. S. 529 f.

Bereits in der alten Kirche pflegte man, wie es noch jetzt meistens geschieht[1]), die Blüthezeit des Bardesanes unter M. Aurel (161—180) anzusetzen. So bemerkt Eusebius in der Chronik zu dem J. 173: Bardesanes alterius haereseos princeps notus efficitur. Und in der Kirchengeschichte sagt Eusebius: Bardesanes habe, nachdem er sich von der valentinianischen Ketzerei losgemacht, nicht bloss gegen die Häresien in Mesopotamien, namentlich gegen die Marcioniten gestritten, sondern sei auch durch die Christenverfolgung M. Aurel's zu mehreren Schriften veranlasst worden. Namentlich soll er den Dialog über das Schicksal an M. Aurel oder (was nicht ganz deutlich ist) an dessen Mitkaiser Lucius Verus (gest. 169) gerichtet haben.[2]) Epiphanius weiss noch mehr. Bardesanes von Edessa, mit dem Fürsten (Abgar) daselbst befreundet und auferzogen, habe nach dessen Tode bis zur Zeit des Kaisers Antoninus Verus gelebt und ausser der Bestreitung des Astronomen Awida in Hinsicht des Schicksals, womit wieder der Dialog de fato gemeint ist, noch andre rechtgläubige Schriften hinterlassen. Auch habe Bardesanes sich dem Ansinnen des

---

[1]) Hahn l. l. p. 13 sq. N., Neander KG. I, 1. 136 f., Gieseler KG. I, 1, 160, Lipsius Gnosticismus S. 111, Flügel in der unten (S. 11. Anm. 2) genannten Schrift S. 150 f., Hase KG. 8. A. S. 95. u. A.

[2]) KG. IV, 30: *ἐπὶ δὲ τῆς αὐτῆς βασιλείας πληθουσῶν τῶν αἱρέσεων ἐπὶ τῆς μέσης τῶν ποταμῶν, Βαρδησάνης, ἱκανώτατός τις ἀνὴρ ἔν τε τῇ Σύρων φωνῇ διαλεκτικώτατος, πρὸς τοὺς κατὰ Μαρκίωνα καί τινας ἑτέρους διαφόρων προϊσταμένους δογμάτων διαλόγους συστησάμενος, τῇ οἰκείᾳ παρέδωκε γλώττῃ τε καὶ γραφῇ, μετὰ καὶ πλείστων ἑτέρων αὐτοῦ συγγραμμάτων· οὓς οἱ γνώριμοι (πλεῖστοι δὲ ἦσαν αὐτῷ δυνατῶς τῷ λόγῳ παρισταμένῳ) ἐπὶ τὴν Ἑλλήνων ἀπὸ τῆς Σύρων μεταβεβλήκασι φωνῆς. ἐν οἷς ἐστὶ καὶ ὁ πρὸς Ἀντωνῖνον ἱκανώτατος αὐτοῦ περὶ εἱμαρμένης διάλογος, ὅσα τε ἄλλα φασὶν αὐτὸν προφάσει τοῦ διωγμοῦ συγγράψαι. ἦν δ' ἄρα οὗτος πρότερον τῆς κατὰ Οὐαλεντῖνον σχολῆς, καταγνοὺς δὲ ταύτης, πλεῖστά τε τῆς κατὰ τοῦτον μυθοποιΐας ἀπελέγξας, ἐδόκει μέν πως αὐτὸς ἑαυτῷ ἐπὶ τὴν ὀρθοτέραν γνώμην μετατεθεῖσθαι· οὐ μήν γε παντελῶς ἀπερρύψατο τὸν τῆς παλαιᾶς αἱρέσεως ῥύπον. ἐν τούτῳ γε μὴν καὶ ὁ τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ἐπίσκοπος Σωτὴρ τελευτᾷ* (etwa 176 u. Z.). Zwei Stellen aus dem genannten Dialog theilt Eusebius Praep. ev. VI, 10 mit, wie er c. 9 sagt, *ἐξ ἀνδρὸς Σύρου μὲν τὸ γένος, ἐπ' ἄκρον δὲ τῆς χαλδαϊκῆς ἐπιστήμης ἐληλακότος. Βαρδισάνης ὄνομα τῷ ἀνδρί.*

Apollonius, eines dem Kaiser befreundeten Mannes[1]), das Christenthum zu verleugnen, standhaft widersetzt und sich beinahe den Ruhm eines Bekenners erworben. Darin weicht Epiphanius von Eusebius ab, dass er den Bardesanes nicht vom Valentinianismus zuletzt ziemlich loskommen, sondern nach so rühmlicher Auszeichnung endlich in dem Valentinianismus Schiffbruch leiden lässt.[2]) Hieronymus schreibt den Eusebius aus und nennt Marcus Antoninus (M. Aurel), an welchen Bardesanes seinen Dialog gerichtet habe.[3]) Theodoret hält denselben Kaiser fest, berichtet aber auch über den Sohn

[1]) Gemeint ist der Stoiker Apollonius, welchen Antoninus Pius aus Chalkis in Syrien kommen liess, um den M. Aurel zu unterrichten, vgl. Julius Capitolinus vita Antonini Pii c. 10, M. Antonini philos. c. 2, Dio Cassius LXXI, 35 (mit der irrigen Angabe der Herkunft aus Nikomedien), Eusebius Chron. z. J. 149. (Georg. Synk. p. 351 AB): *Ἀρριανὸς φιλόσοφος Νικομηδεὺς καὶ Μάξιμος Τύριος καὶ Ἀπολλώνιος στοϊκὸς Χαλκηδόνιος* (lat. var. l. Chalcidicus) *καὶ Βασιλείδης ὁ σκυθοπολίτης ἐγνωρίζοντο. οὗτοι καὶ διδάσκαλοι Οὐηρισσίμου Καίσαρος γεγόνασι.*

[2]) Haer. LVI, 1: *ὁ δὲ Βαρδησιάνης οὗτος, ἐξ οὗπερ ἡ αἵρεσις τῶν Βαρδησιανιστῶν γεγένηται, ἐκ Μεσοποταμίας μὲν τὸ γένος ἦν, τῶν κατὰ τὴν Ἐδεσσηνῶν πόλιν κατοικούντων. ὃς τὰ μεν πρῶτα ἄριστός τις ἀνὴρ ἐτύγχανε, λόγους δὲ οὐκ ὀλίγους συνεγράψατο, ὁπηνίκα ἐρρωμένην εἶχε τὴν διάνοιαν. ἐκ γὰρ τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας ὡρμᾶτο, λόγιός τις ὢν ἐν ταῖς δυσὶ γλώσσαις, ἑλληνικῇ τε διαλέκτῳ καὶ τῇ τῶν Σύρων φωνῇ Αὐγάρῳ δὲ τῷ τῶν Ἐδεσσηνῶν δυνάστῃ ἀνδρὶ ὁσιωτάτῳ καὶ λογιωτάτῳ, ἐξοικειούμενος τὰ πρῶτα καὶ συμπράττων τε ἅμα καὶ τῆς αὐτοῦ μετασχὼν παιδείας, διήρκεσε μὲν μετὰ τὴν ἐκείνου τελευτὴν ἄχρι τῶν χρόνων Ἀντωνίνου Καίσαρος, οὐ τοῦ Εὐσεβοῦς καλουμένου, ἀλλὰ τοῦ Οὐήρου· ὃς πολλὰ Ἀβειδὰν τὸν ἀστρονόμον κατὰ εἱμαρμένης λέγων συνελογίσατο. καὶ ἄλλα δὲ κατὰ τὴν εὐσεβῆ πίστιν ἐμφέρεται αὐτοῦ συντάγματα. Ἀπολλωνίῳ δὲ τῷ τοῦ Ἀντωνίνου ἑταίρῳ ἀντῆρε παραινούμενος ἀρνήσασθαι τὸ χριστιανὸν ἑαυτὸν λέγειν. ὁ δὲ σχεδὸν ἐν τάξει ὁμολογίας κατέστη, λόγους τε συνετοὺς ἀπεκρίνατο, ὑπὲρ εὐσεβείας ἀνδρείως ἀπολογούμενος, θάνατον μὴ δεδιέναι φήσας, ὃν ἀνάγκῃ ἔσεσθαι, κἂν τε τῷ βασιλεῖ μὴ ἀντείποι. καὶ οὕτως ὁ ἀνὴρ τὰ πάντα μεγάλως ἦν κεκοσμημένος, ἕως ὅτε τῷ ἀστοχήματι τῆς ἑαυτοῦ αἱρέσεως περιέπεσε κτλ.* c. 2. *προσφθείρεται γὰρ οὗτος Οὐαλεντινιανοῖς κτλ.*

[3]) De vir. illustr. c. 33 (Opp. II, 871 sq.): Bardesanes in Mesopotamia clarus habitus est, qui primum Valentini sectator, deinde confutator, novam haeresim condidit. ardens eius a Syris praedicatur ingenium et in disputatione vehemens. scripsit infinita adversum omnes paene haereticos, qui aetate eius pullulaverant, in quibus clarissimus est et fortissimus liber, quem Marco Antonino de fato tradidit, et multa alia super persecutione

des Bardesanes, Harmonius, und Ephräm's Bestreitung beider.[1]) Den griechischen Kirchenlehrern, welche den Bardesanes unter M. Aurel setzen, schliesst sich von morgenländischer Seite der Fihrist, geschrieben 987—88, an, welcher den Marcion im 1. Jahre des Titus Antoninus (Pius), also 138, den Ibn Deisân (Bardesanes), genannt von Deisân, dem Flusse Edessa's, ungefähr 30 Jahre nachher (also um 170) aufgetreten sein lässt.[2]) Freilich ist hier nur von einem ersten Auftreten die Rede, und die Abhängigkeit von den griechischen Kirchenvätern ist bei einer andern morgenländischen Quelle so offenbar, dass dieselbe jede selbständige Bedeutung verliert.[3])

Dem Zeugnisse des Eusebius und des Epiphanius steht nun aber eine andre Zeugen-Reihe gegenüber, welche den Bardesanes beträchtlich später ansetzt. Eine Chronik von Edessa, wohl aus dem 6. Jahrhundert, berichtet die Geburt des Bardesanes genau auf Jahr und Tag; er sei am 11. Tammuz (Juli) 465 aer. gr., d. h. 154 uns. Z., geboren, also unter Abgar VI. bar Mânu, dessen Herrschaft 152—187 dauerte. Diese Angabe steht auch gar nicht vereinzelt da. Porphyrius,

volumina, quae sectatores eius de Syra lingua verterunt in graecam. si autem tanta vis est et fulgor in interpretatione, quantum putamus in sermone proprio?

[1]) Haer. fab. I, 22: *Βαρδησάνης δὲ ὁ Σύρος ἐξ Ἐδέσης ὁρμώμενος, ἐν τοῖς Οὐήρου Μάρκου Καίσαρος ἤκμασε χρόνοις. τοῦτον φασὶ πολλὰ τῆς Βαλεντίνου περικόψαι μυθολογίας. πολλὰ δὲ καὶ τῇ Σύρων συνέγραψε γλώττῃ, καὶ ταῦτα τινὲς μετέφρασαν εἰς τὴν ἑλλάδα φωνήν. ἐντετύχηκα δὲ κἀγὼ λόγοις αὐτοῦ κατὰ εἱμαρμένης γραφεῖσι καὶ πρὸς τὴν Μαρκίωνος αἵρεσιν καὶ ἄλλοις οὐκ ὀλίγοις. φασὶ δὲ καὶ Ἁρμόνιον, τούτου παῖδα γενόμενον, ἐν Ἀθήναις τὴν ἑλληνικὴν παιδευθῆναι φωνήν. πολλὰ δὲ καὶ οὗτος ἔγραψε τῇ Σύρων γλώττῃ χρησάμενος. τὴν τῶν ἀμφοτέρων δὲ πλάνην Ἐφραῒμ ὁ Σύρος ὁ πανεύφημος γενναίως διήλεγξεν.*

[2]) Vgl. Mani, seine Lehre und seine Schriften, ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus aus dem Fihrist u. s. w., zum ersten Mal herausgegeben von G. Flügel, Leipzig 1862, S. 85.

[3]) Ich meine das Chalifenbuch bei Land, Analecta syriaca, Leyden 1862 p. 18: „Im J. 479 (d. h. 168 n. Chr.) wurde Bardesanes bekannt, der die Lehre des Valentinus aufsprudeln machte.“ Merx erinnert a. a. O. S. 120, dass diesem Buche, welches auch sonst grobe Verstösse in der Zeitrechnung macht, eine syrische Uebersetzung von Euseb's Chronik zu Grunde liegt.

gest. um 305, setzt den Bardesanes nicht nur in die Zeit „unsrer Väter“, sondern noch bestimmter unter einen Kaiser Antoninus aus Emesa, welcher nur M. Aurelius Antoninus Pius Felix oder Elagabalus (218—222) sein kann.[1]) Hat Bardesanes noch diesen letzten Antoninus[2]) erlebt, so kann er kaum früher, als die edessenische Chronik angiebt, geboren sein, weil er, von 154 u. Z. an gerechnet, bei dem Antritt Elagabal's schon etwa 64 Jahre alt war. Dass es nun aber wirklich der letzte Antoninus war, mit welchem Bardesanes zu thun hatte, sagt ausdrücklich Moses von Chorene in der Mitte des 5. Jahrhunderts, durch welchen wir noch einen Aufenthalt des Barde-

---

[1]) De abstinentia IV, 17: *ὡς Βαρδησάνης ἀνὴρ Βαβυλώνιος* (nach dem weitern Sprachgebrauch von Babylonien für Mesopotamien), *ἐπὶ τῶν πατέρων ἡμῶν γεγονὼς καὶ ἐντυχὼν τοῖς περὶ Δαμάδαμιν πεπεμμένοις Ἰνδοῖς πρὸς τὸν Καίσαρα.* Vgl. Hieronymus adv. Jovininian. II, 14, Opp. II, 344: Bardesanes vir Babylonius in duo dogmata apud Indos gymnosophistas dividit, quorum alterum appellat Brachmanas, alterum Samanaeos. Ferner theilt Stobäus Eclog. phys. et eth. I, 4, 56 aus Porphyrius (de styge) mit: *Ἰνδοὶ* (codd. *ἰδού*) *οἱ ἐπὶ τῆς βασιλείας τοῦ Ἀντωνίνου τοῦ ἐξ Ἐμεσῶν εἰς τὴν Συρίαν* [*ἀφικομένου*] *Βαρδισάνῃ τῷ ἐκ Μεσοποταμίας εἰς λόγους ἀφικόμενοι ἐξηγήσαντο, ὡς ὁ Βαρδισάνης ἀνέγραψεν.* Die Einklammerung von *ἀφικομένου* rechtfertigt Heeren z. d. St. so: Vocem *ἀφικομένου* uncinis inclusi, quod eam ex contextu eiiciendam puto. Bis scilicet scripta est vitio librarii; statim enim interim sequitur *ἀφικόμενοι.* Legebatur in codd. *τοῦ ἐκ Ἐμες. ε. τ. Συρίαν ἀφικομένου,* quod iam per se ridiculum est, cum Emesa urbs in ipsa Syria sita esset. Iungendum potius est *εἰς τὴν Συρίαν* cum sequentibus: Qui convenerunt in Syria Bardesanem ex Mesopotamia, Parum tamen abfuit, quin verbis his ad priora tractis rescriberem *ἐξ Ἐμισ. ἐν τῇ Συρίᾳ, Βαρδισάνῃ.* Sed cum legati Indi ad Caesarem, Syriam utique attingere debebant, atque ibi Bardesanem convenire potuere. Am Ende verschwinden alle Schwierigkeiten, wenn man beidemal *ἀφικόμενοι* liest. Dass der Kaiser Antoninus „aus Emesa“ nur Elagabalus, *τὸ ἐκ τῆς Ἐμέσης παιδάριον,* wie Julian Caesar. p. 313 ed. Spanhem. sagt, gewesen sein kann, behaupten mit Recht Priaulx (Indian embassies to Rome from the reign of Claudius to the death of Justinian im Journal of the royal asiatic society 1862) und Merx a. a. O. S. 5.

[2]) Vgl. Aelius Lampridius vita Antonini Heliogabali c. 18: hic ultimus Antoninorum fuit, und von dem Tode des Elagabalus ebdas. c. 33: hic finis Antoninorum nomini in republica fuit. Abulfarag. Dyn. VII, p. 79, nennt den Caracalla ohne Weiteres Antoninus Caesar, den Elagabalus Antoninus Caesar Alyugali.

sanes in Armenien und ein mindestens bis zum J. 212 u. Z. fortgeführtes Geschichtswerk desselben kennen lernen.[1]) Da haben wir den dritten Zeugen für die wirkliche Lebenszeit unsers Gnostikers. Für dieselbe brauchen wir kaum noch den Abulfarağ (im 13. Jahrhundert) anzuführen, welcher, wie der Fihrist, den Namen Bardesanes von dem Flusse Deisan herleitet, und denselben unter Commodus (180—192) auftreten zu lassen scheint.[2]) Wohl aber vermisst man bei Merx, welcher

[1]) Hist. Armen. II, c. 63 edidd. Guil. et Georg. Whiston. Londini 1736 p. 185 sq.: Haec (zuletzt den Tod des Königs Valarses von Armenien 192—212 und die ersten Thaten seines Sohnes und Nachfolgers Kosru seit 212) nobis tradit Bardesanes Edessenus. is sub Antonino ultimo (Elagabal) floruit, historiarum scriptor, Valentini sectae primo discipulus, quam postea reiecit ac refellit; neque tamen ad veritatem se adiunxit, sed ab ea secta decedens aliam ipse haeresin instituit. in historiis tamen nihil falsi tradit; namque vir erat literarum gnarus, qui etiam ad Antoninum epistolam scribere ausus est multosque sermones contra Marcionitas atque simulachrorum cultum composuit, qui in nostra regione invaluit. is autem huc venerat, ut gentes barbaras erudiret; ab iis vero non exceptus ad castellum Anium divertit et fanorum historiam perlegit, cui regum suorum et sui temporis acta subiungens totum opus syriace scripsit, quod postea in graecum sermonem fuit conversum. is ibi ab templorum historiis tradit, Tigranem ultimum Armeniae regem (Tigranes III. 150—192), patris sui Mazani antistitis sepulchrum in Ararum oppido in provincia Bagrevandia honorifice ornasse, altari super sepulchrum exstructo, ut omnes praetereuntes sacrificiorum participes fierent, hospitesque triduum exciperentur, ubi postea Valarses (192—212) solenne festum instituit, principio novi anni, ineunte mense Navasardi celebrandum. de hac historia nostram deprompsimus et tibi iteravimus, ab imperio Artavasdis (Artavasdis II, zur Zeit Hadrian's) usque ad ipsum Chosroem. Der letztgenannte Kosru ist Kosru I. von Armenien (212—259) nicht, wie Merx a. a. O. S. 5 anzugeben scheint, der erste Sassanide Ardaschir I. (seit 224 uns. Z., vgl. Flügel a. a. O. S. 153), welchem nach Kosru's Tode auch Armenien zufiel. Da das Geschichtswerk des Bardesanes bald nach dem J. 212 schloss, so fällt auch jedes Bedenken gegen die Angabe des Porphyrius hinweg, dass Bardesanes in Syrien (Edessa) mit der indischen Gesandtschaft an Elagabalus (218—222) zusammentraf.

[2]) Dynast. VII. p. 79 ed. Pocock. Oxon. 1663, wo nach der Herrschaft des M. Aurel und des Commodus, das Auftreten des Tatianus, Montanus und Bardesanes erzählt wird, des Letztern so: prodiit etiam quidam Ebn Disan appellatus, quia natus esset iuxta fluvium Disan, supra urbem Roham (Osroene).

sonst mit allem Rechte auf die Seite der edessenischen Chronik tritt, zwei andre Zeugen, den Julius Africanus und die Philosophumena. Wie es sich auch überhaupt mit den *Κεστοῖς* des Julius Africanus[1]) verhalten mag, über den Bardesanes verdienen sie Beachtung. Dieser Kirchenlehrer, dessen Chronik bis zum 3. Jahre des Antoninus Avitus (Elagabalus) oder bis zum Consulat des Gratus Sabinianus und (Claudius) Seleucus, also bis zum J. 221 u. Z., reicht[2]), hat noch gegen 240 u. Z. in hohem Lebensalter sein bekanntes Schreiben über die Geschichte der Susanna an Origenes gerichtet[3]), wird aber schon 193 u. Z. erwähnt.[4]) Julius Africanus, von welchem die uns erhaltenen *Κεστοί* wenigstens nach ihrer Grundlage herrühren können[5]), hat an dem Hofe eines Abgar, dessen Sohn Mannos (Mânu) hiess, den „Parther Bardesanes“ als einen meisterhaften Bogenschützen kennen gelernt.[6]) Warum soll dieser Bardesanes, zumal da der Name schon an sich auf Edessa hinweist, nicht eben unser Gnostiker gewesen sein? Ward er mit einem Fürsten zusammen erzogen, so wird er sich auch in ritterlichen Künsten geübt haben. Dass er als Parther bezeichnet wird, steht nicht mehr im Wege, als wenn wir ihn gleich einen Armenier genannt finden werden. Bardesanes

---

[1]) Vgl. Eusebius KG. VI, 31, Photius Bibl. cod. 34.

[2]) Vgl. Georgios Synkellos Chron. p. 212 (bei Routh reliq. sacr. II, 287), auch ebdas. p. 306.

[3]) Vgl. Redepenning, Origenes II, S, 58 f.

[4]) Vgl. Cave, scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria ed. Basil. 1741 p. 110, wo ein ungenannter griechischer Chronograph berichtet, dass unter Aelius Pertinax (193) *ἦν Ἀφρικανὸς ὁ χρονογράφος.*

[5]) Sollte ihr Verfasser ein andrer Africanus sein, so hat er sein Buch doch in dieser Zeit an Alexander Severus (222—235) gerichtet.

[6]) Die Veterum Mathematicorum opera, Paris. 1693 p. 275 sq. enthalten die *Κεστοί* des Julius Africanus in einem sehr verderbten Texte. Hier lesen wir c. 29 p. 300 sq.: *ἐχρήσατο τῇ πείρᾳ ταύτῃ καὶ Σύρμος ὁ Σκύθης καὶ Βαρδησάνης ὁ Πάρθος, τάχα δέ που καὶ πλείονες· εἶδον καὶ αὐτὸς ἐν Ἀβγάρου* (so Grabe spicil. I, 317 richtig für *ἐναγκάρου*) *τοῦ βασιλέως Μάννου τοῦ παιδὸς αὐτοῦ πολλάκις πειράσαντος ἐμοῦ ὑφηγησαμένου. τοξότης οὕτω δεινὸς ἦν, ὥστε θήρας ποτὲ ἡμῖν οὔσης ἀμφὶ μεσημβρίαν (ἐτύγχανον δὲ καὶ αὐτὸς παριππεύων, οὐ κυνηγέτης τις ὤν, ἀλλὰ τῆς θήρας θεατής) ἐκπηδᾷ μὲν ἔκ τινος μοχμῆς ἄρκτος ὑλαία φοβερὰ προσελθεῖν, δεινή τις*

wird aber wohl noch in jüngern Jahren gewesen sein, als er sich im Bogenschiessen hervorthat. Nimmt man nun an, dass das Erzählte unter Abgar VII. Severus (187—188) fällt, dessen Sohn und Nachfolger Mânu (188—200) hiess, so war Julius Africanus wohl alt genug, um die Schützenkunst zu beobachten [1]), und Bardesanes stand damals gerade in der vollsten Manneskraft, in einem Alter von 33 oder 34 Jahren, wenn er, wie die Chronik von Edessa sagt, 154 geboren ist. Dass er aber wenigstens noch unter Elagabalus (218—222) gelebt hat, scheinen auch die Philosophumena, verfasst um 225, zu bestätigen. Dieselben erwähnen ja neben Axionikos, dem Zeitgenossen Tertullian's [2]), auch Bardesanes als Vertreter des

---

ἰδεῖν, ἀδύνατος τάχα καὶ βαλεῖν. πτοημένων (l. *ἐπτοημένων*) *δὲ πάντων τῆς φυγῆς τὰς ὁδοὺς ὁ Μάννος παρακελευσάμενος ἡμῖν θαρρεῖν, πάντα τὸν φόβον διέλυσε δύο βέλη βάλλων· τοὺς γὰρ ὀφθαλμοὺς κατατοξεύσας τῆς ἄρκτου εὐχείρωτον ἐποίησεν αὐτὴν μηδὲ βλέπουσα* (l. *βλέπουσαν*) *τοὺς κυνηγέτας. ἦν δὲ ἄρα σοφὸς τοξότης Βαρδησάνης, εἴπερ τις ἕτερος. οἶδά τε ἄνθρωπον τοξεύσαντα οἷα ζωγράφον, ὁ δὲ τρόπος τοιόσδε· ἄνδρα καταντικρύ ποτε ἔστησε νεανίαν καλὸν καὶ εὔρωστον, ὃν καὶ γραφεὺς ἂν ἐξέκαμε μιμούμενος. προὐβάλετο δὲ τὴν ἀσπίδα ὁ νεανίσκος· τοῦτο γὰρ προσέταξεν ὁ Βαρδησάνης ἐνδεικνύμενος τὴν τέχνην ἡμῖν θεαταῖς. ὁ δὲ οἷα ζωγράφος ἀγαθὸς τὸν κατέχοντα μετέθηκεν ἐπὶ τὴν ἀσπίδα. πρώτην μὲν δὴ τὴν κεφαλὴν ἔγραφεν, ὀρθοῖς βέλεσι κύκλον κεφαλῆς μιμούμενος. εἶτα τῶν ὀφθαλμῶν τὰς βολάς, χιλίων* (l. *χειλέων*) *ἁρμονίας, ῥυθμὸν γενείων, καὶ ὁ λοιπὸς ἄνθρωπος ἠκολούθη* (l. *ἠκολούθει*) *τῇ τάξει τοῦ σώματος. ὁ δὲ ἐσεμνύνετο τοξικὴ γραφικὴν συλλαβὼν* (l. *τοξικὴν γραφικὴν συλλαβῶν*)*, καὶ γράφων τοξεύμασι καὶ τοξεύων γραφάς. ἐθαυμάζομεν δὲ ὁρῶντες ὡς πολεμικὸν ἐπιτήδευμα τὸ τόξευμα ἦν. ἀλλ' ἦν τι καὶ τερπνὸν καὶ κίνδυνος ἡδονῇ* (l. *ἀκίνδυνος ἡδονή*)*. ὁ δὲ καταθέμενος τὴν ἀσπίδα εἶδεν αὐτὸν ἐπὶ τοῦ οἰκείου ὅπλου γεγραμμένον, καὶ ἔχαιρεν γενόμενος στρατιωτικὸν ζωγράφημα· τοῖτο μὲν οὖν ἔχω θαυμάσας. Σύρμον δὲ τί ἂν λέγοιμι; σοφὸς καὶ ὁ Σύρμος τοξότης, οὐ ζωγραφήσας βέλεσιν, ὥσπερ ὁ Βαρδησάνης κτλ.*

[1]) Mit dem Hofe von Edessa zeigt sich Julius Africanus auch darin bekannt, dass er in seiner Chronik den christlich gesinnten Abgar VIII. bar Mânu (200—217), wie Georgios Synkellos Chronogr. p. 359 sagt, einen „heiligen Mann" nennt, welcher über Edessa herrschte (vgl. Routh rel. sacr. II, 307).

[2]) Vgl. Tertullian adv. Valentin. c. 4: solus ad hodiernum Antiochiae Axionicus memoriam Valentini integra custodia regularum eius consolatur.

morgenländischen Zweiges der valentinianischen Schule.[1]) Und wenn wir durch Eusebius, Theodoret und Moses von Chorene wissen, dass Bardesanes gegen die Marcioniten geschrieben, durch den Letztgenannten, dass er sich auch in Armenien aufgehalten hat, so begegnen wir demselben hier geradezu als einem Armenier, gegen welchen eben erst eine marcionitische Streitschrift erschienen war.[2])

Das Uebergewicht der Zeugnisse entscheidet also für die edessenische Chronik, deren bestimmte Angabe von Jahr und Tag, wie Merx a. a. O. S. 15 richtig urtheilt, auf gutem Grunde beruhen muss.[3]) Diesen sichern Boden findet man auf der Seite des Eusebius und des Epiphanius keineswegs. Eusebius lässt den Dialog über das Schicksal an einen Kaiser Antoninus gerichtet sein, ohne auch nur so viel bestimmt zu sagen, ob er den M. Aurel oder den L. Verus meine. Epiphanius führt uns auch nicht weiter, da er nur den Antoninus Pius ausschliesst und einen Verus, wie doch auch M. Aurel hiess[4]), nennt. Merx sagt freilich a. a. O. S. 13, es könne nur L. Antoninus Verus gemeint sein, welcher im J. 165 durch den Partherkrieg nach Edessa geführt ward, aber schon 169 starb. Allein der diesem Antoninus befreundete Apollonius kann gerade auf M. Aurel, dessen Lehrer er war, hinführen. Wenn nun aber Epiphanius weiter sagt, Bardesanes habe den ihm befreundeten Abgar überlebt und bis zu den Zeiten des Antoninus Verus gelebt, so nöthigt er uns, da Abgar VII. bar Mânu (152—187) den M. Aurel (161—180) überlebt hat, gleichfalls

---

[1]) Phil. VI, 35, p. 195: *οἱ δ' αὖ ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς λέγουσιν, ὧν ἐστὶν Ἀξιόνικος καὶ Ἀρδησιάνης* (l. *Βαρδησιάνης*), *ὅτι πνευματικὸν ἦν τὸ σῶμα τοῦ σωτῆρος*, eine auch sonst bezeugte Lehre des Bardesanes.

[2]) Phil. VII, 31. p. 253.: *ἐπεὶ δὲ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις νῦν καινότερόν τι ἐπεχείρησε Μαρκιωνιστής τις Πρέπων Ἀσσύριος, πρὸς Βαρδησιάνην τὸν Ἀρμένιον ἐγγράφως ποιήσας λόγους περὶ τῆς αἱρέσεως, οὐδὲ τοῦτο σιωπήσομαι.*

[3]) Man hat auch das zu bedenken, dass Bardesanes als Astrolog Veranlassung hatte, seine eigene Geburt nach Jahr und Tag genau anzugeben.

[4]) Vgl. Eusebius Chron. z. J. 161 (bei Georg. Synk. p. 352 A.): *Ῥωμαίων δ' ἐβασίλευσεν Μάρκος Αὐρήλιος, ὁ καὶ Οὐῆρος, Λούκιός τε Αὐρήλιος ὁ καὶ Κόμμοδος, ἔτη ιθ'.*

an einen spätern Kaiser Antoninus zu denken, und bestätigt unwillkürlich die Angabe des letzten Antoninus in der zweiten Zeugenreihe. Dem Eusebius und dem Epiphanius ist offenbar eine Verwechselung des letzten Antoninus mit einem frühern begegnet. Ferner sagt Eusebius, Bardesanes habe den Dialog über das Schicksal an den Kaiser Antoninus gerichtet. Allein diese Schrift, welche wir jetzt vollständig besitzen, ist gar nicht unmittelbar an einen Kaiser gerichtet und kann, wie wir sehen werden, nicht einmal von Bardesanes selbst verfasst sein. Desshalb lässt Merx a. a. O. S. 16 mit der Aechtheit des Dialogs nicht bloss dessen Ueberreichung an den Kaiser, sondern auch die Verhandlung mit dem kaiserlichen Hofphilosophen fallen. Die ganze Erzählung habe ihre Grundlage lediglich in dem Vorhandensein des Dialogs, welcher zu seiner Zeit von Einfluss auf die orthodoxe Kirche gewesen ist. Hier muss man jedoch noch bestimmter fragen, wie jene Erzählung aus dem Dialog überhaupt entstehen konnte. Derselbe erwähnt wohl eine römische Eroberung von Arabien[1]), aber er scheint doch gar nichts von einem Kaiser Antoninus, an welchen er gerichtet sei, und noch weniger das Geringste von einem Zusammentreffen des Bardesanes mit dem Hofphilosophen Apollonius zu enthalten. Woher diese beiden eigenthümlichen Züge? Merx antwortet S. 16 f.: „die Nachricht von der Ueberreichung an Antoninus scheine aus einer blossen Analogie hervorgegangen zu sein. Justin der Märtyrer, Athenagoras, Melito von Sardes wandten sich an M. Aurel; warum sollte sich nicht auch Bardesanes der Philosoph bei Gelegenheit der Anwesenheit des Kaisers an ihn als „den Philosophen“ mit einer Schrift gegen das Schicksal wenden? Als weiterer Zusatz ergab sich dann die Disputation mit Apollonius sehr leicht. Die beiden Antonine sind dabei freilich verwechselt.“ Alles dieses ist ganz richtig, nur noch nicht ausreichend. Apologetische Schriftsteller wandten sich wohl auch an die Kaiser.

[1]) Syr. p. 19: Als jüngst die Römer Arabien eroberten und alle Gesetze, die vor ihrer Zeit gegolten, abschafften, vor allem die Beschneidung u. s. w. Griechisch bei Eusebius Praepar. ev. VI, 10: *Χθὲς οἱ Ῥωμαῖοι τῆς Ἀραβίας κρατήσαντες τοὺς τῶν βαρβάρων νόμους ἤλλαξαν.*

Aber ist der Dialog über das Schicksal denn eigentlich eine apologetische Schrift? Da ist es auf alle Fälle wohl zu beachten, dass Bardesanes, wie Moses von Chorene sagt, etiam ad Antoninum epistolam scribere ausus est. Bardesanes hatte noch andre als religiöse Gründe, sich an Antoninus (Elagabalus) zu wenden. Der fromme Abgar von Edessa, mit welchem Bardesanes gemeinsam erzogen ward und befreundet blieb, kann gar kein andrer gewesen sein, als der letzte in dieser Fürstenreihe, Abgar VIII, bar Mânu (202—217), dessen christliche Gesinnung auch sonst bezeugt ist.[1]) Dieser Fürst unterdrückte heidnische Missbräuche wie die Entmannung.[2]) Bardesanes wird bei diesem ersten christlichen Staate der Welt sicherlich stark betheiligt gewesen sein. Allein die neuen Einrichtungen erregten auch das Missvergnügen der Grossen des Fürstenthums.[3]) Um so mehr ward dem Antoninus Caracalla der Sturz des ersten christlichen Königs erleichtert, wenn derselbe auch zur Ausführung dieses Vorhabens noch Trug

---

[1]) Von Julius Africanus (s. o. S. 15, Anm. 1). Nach ihm setzt Eusebius den „heiligen" Abgar von Edessa wohl erst 220, aber in der Meinung, dass Macrinus nicht, wie es der Fall ist, 217—218, sondern 219—220 geherrscht habe. Gab es schon vor diesem Fürsten christliche Gemeinden in Edessa, welche sich in dem grossen Paschastreit am Ende des zweiten Jahrhunderts für die römisch-abendländische Festsitte erklärten (Eusebius KG. V, 23, 4: *κατὰ τὴν Ὀσροηνὴν καὶ τὰς ἐκεῖσε πόλεις*), so erzählt die edessenische Chronik (Assemani Bibl. orientalis I, 391) im J. 202 u. Z. von einer christlichen Kirche zu Edessa.

[2]) So der Dialog über das Schicksal bei Eusebius Praepar. ev. VI, 10, 25: *ἐν τῇ Συρίᾳ καὶ ἐν τῇ Ὀσροηνῇ ἀπεκόπτοντο πολλοὶ τῇ Ῥέᾳ, καὶ ἐν τούτῳ μιᾷ ῥοπῇ ὁ βασιλεὺς Ἄβγαρος ἐκέλευσε τῶν ἀποκοπτομένων τὰ αἰδοῖα ἀποκόπτεσθαι καὶ τὰς χεῖρας, καὶ ἐκ τότε οὐδεὶς ἀπεκόψατο ἐν τῇ Ὀσροηνῇ.* Syr. p. 20: In Syrien und Edessa pflegten die Menschen ihre Mannheit zu Ehren der Tarâtha (Atargatis, s. Movers Phönizier I, 593 f.) fortzuschneiden; als aber der König Abgar gläubig wurde, da gebot er, dass man jedem, der sich entmannte, die Hand abhauen solle, und von dem Tage an bis jetzt entmannt sich niemand in Edessa.

[3]) Vgl. Dio Cassius LXXVII, 12 (Vales.): *ὅτι Ἄβγαρος ὁ τῶν Ὀσροηνων βασιλεὺς ἐπειδὴ ἅπαξ ἐγκρατὴς τῶν ὁμοφύλων ἐγένετο, οὐδὲν ὅ τι τῶν δεινοτάτων τοὺς προέχοντας αὐτῶν οὐκ ἐξειργάσατο· λόγῳ μὲν εἰς τὰ τῶν Ῥωμαίων ἔθη μεθίστασθαι ἠνάγκαζεν, ἔργῳ δὲ τῆς κατ᾽ αὐτῶν ἐξουσίας ἀπλήστως ἐνεφορεῖτο.*

und List hinzunahm.[1]) Als dann Caracalla seinen letzten Winter 216—217 in Edessa zubrachte[2]), mag auch Bardesanes als treuer Freund des entthronten Fürsten in Gefahr gekommen sein und besondre Veranlassung gehabt haben, bald darauf an den emesenischen Knaben Elagabalus, als er den kaiserlichen Purpur erlangte (218), ein Schreiben zu richten, welches freilich nicht unser Dialog ist. Bei der Bedrängniss, in welche Bardesanes durch den Sturz seines königlichen Freundes gerieth, wird auch sein Christenthum mit im Spiele gewesen sein, so dass er sich beinahe den Ruhm eines Bekenners erwarb. Da man nun späterhin noch verworrene Kunde über das Schreiben des Bardesanes an einen Kaiser Antoninus und über seine Bedrängniss, auch wegen des Christenthums, hatte, so versetzte man ihn in die Blüthezeit der Antonine und liess den Dialog, welcher seinen Namen trug, die gangbarste Schrift bei den griechischen Kirchenlehrern, an M. Aurelius oder auch an L. Verus gerichtet sein; ferner liess man ihn mit seinem syrischen Landsmann, dem philosophischen Lehrer M. Aurel's, in einen Wortwechsel wegen seines Christenthums gerathen. Auf diese Weise wird, vorbehaltlich weiterer Stützen in dem Dialog, die Darstellung des Eusebius und des Epiphanius wesentlich erklärt sein.

Fassen wir nun alles, was wir von Bardesanes wissen, zu einem einheitlichen Lebensbilde zusammen. Bardesanes ward 154 u. Z. zu Edessa geboren und erhielt von dem Flusse dieser Stadt seinen Namen.[3]) Die Sterne, in welchen er späterhin das Schicksal zu lesen versuchte, scheinen ihm selbst von Hause aus günstig gewesen zu sein. Schon frühe hat Bardesanes sich in hohen Kreisen bewegt und ist bei Hofe

[1]) Dio Cassius sagt a. a O. (Xiphil.) von Caracalla: *ἠπατηκὼς γὰρ τὸν βασιλέα τῶν Ὀσροηνῶν Αὔγαρον ὡς δὴ παρὰ φίλον αὐτὸν ἥκειν, ἔπειτα συλλαβὼν ἔδησε καὶ τὴν Ὀσροηνὴν οὕτως ἀβασίλευτον οὖσαν λοιπὸν ἐχειρώσατο.*

[2]) Vgl. Dio Cassius LXXVIII, 5, Spartian. Caracalla 7.

[3]) Vgl. auch Ephräm adv. haereses sermones, Hymn. II, p. 439 F. (nach der Uebersetzung des Petrus Benedictus): Quis ille primus Bardesani a Desane ascivit nomen? congruit id sane magis Bardesani quam Desani fluvio; non enim hic carduos et lolia advexit.

mit einem jungen Prinzen erzogen worden. Diese fürstliche Erziehung erklärt uns sein ritterliches Bogenschiessen, so dass man, wenn Bardesanes sich auch als Sänger hervorgethan hat, von seiner Hand nicht, wie Schiller von der Hand des Ibykos, sagen kann:

Sie hat der Leyer zarte Saiten,
Doch nie des Bogens Kraft gespannt.

Bei allem geistigen Zuge ist Bardesanes gleichwohl ein wirklicher Weltmann geblieben. Davon, dass er das Glück der Ehe genossen hat, zeugt sein Sohn Harmonius. Seinen äussern Wohlstand besingt sein Gegner Ephräm[1]: „der Teufel schmückte den Bardesanes mit Kaftanen und Beryllen, er waffnete ihn mit trügerischer Lehre.“ Seine feine Weltbildung ward noch lange nach seinem Tode gerühmt.[2]) Auch in geistigen Dingen hat er nicht bloss Geistliches getrieben, sondern sich auch als weltlicher Geschichtsschreiber einen Namen gemacht. Da konnte er denn, so empfänglich er auch für den Samen des Christenthums überhaupt gewesen sein wird, an der weltscheuen Askese eines Marcion, welche von dem benachbarten Pontus aus auch seine Heimath berührt haben muss, kein Wohlgefallen finden.[3]) Die strenge Enthaltung von allem, was den Menschen durch Sinnengenuss an die Körperwelt bindet, von der Ehe, dem Fleisch- und Weingenuss, lag dem Sinne des Bardesanes ebenso fern als der schroffe Gegensatz, in welchen Marcion das Christenthum gegen die alttestamentlich-jüdische Religion stellte. Dass er gegen die Marcioniten ge-

[1]) Hymn. I, p. 438 F.

[2]) Der Monophysit Philoxenus von Mabug in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts sagt nach einer Mittheilung Cureton's, Spicileg. syr. Pref. p. VI: Du bist nicht eingedenk gewesen deines Lehrers Bardesanes, welchen seine Schüler feierten in ihren Büchern wegen seiner Geduld und feinen Antworten an jedermann.

[3]) Daher fährt Ephräm nach der eben angeführten Stelle fort, dem üppigen Bardesanes den asketischen Marcion gegenüberzustellen: Marcioni accommodavit saccum, quo filios lucis infuscaret (nach P. Benedictus). Aehnlich p. 439 D: Marcion fastete wie eine Schlange; ein Dämon überbot noch die Worte der Schlange in seinem Gehör u. s. w. (nach der Uebersetzung, welche mir Herr Dr. Krehl in Leipzig mitgetheilt hat).

stritten hat, wissen auch die spätern Kirchenlehrer noch zu rühmen. Um so mehr beklagen sie es aber, dass er den valentinianischen Irrlehren Eingang gestattet habe. Und dass der Kirchenvater von Edessa nun einmal ganz in der Häresie gesteckt hat, erhellt schon aus der verschiedenen Art, wie der Eine (Eusebius) ihn später von dem Valentinianismus ziemlich loskommen, der Andre (Epiphanius) ihn zuletzt im Valentinianismus Schiffbruch leiden lässt. Das Richtige ist, dass Bardesanes von dem Valentinianismus ausging und lediglich eine eigenthümliche Gestaltung desselben darstellt.[1]) Der Gnosticismus hatte, auch als im Abendlande seine Kraft schon gebrochen war, im Morgenlande immer noch so viel Gewalt, dass hier selbst Tatianus, der Schüler des antignostischen Justinus, zur Annahme eines dem valentinianischen ähnlichen Aeonen-Himmels[2]), eines unvollkommenen Weltschöpfers[3]) und Gesetzgebers[4]), eines Scheinleibes Christi[5]) fortgerissen ward. Alles dieses werden wir auch bei Bardesanes wiederfinden, nur nicht jene Verwerfung der Ehe[6]), wie des Fleisch- und Weingenusses[7]), in welcher Tatian mit Saturnin und Marcion übereinstimmte, und durch welche er das Haupt der Enkratiten geworden ist.

Es war also das gnostische Christenthum, nur nicht in seiner weltscheuen, asketischen Gestalt, welches sich den ersten Fürstenthron der Welt eroberte und die erste, flüchtig

---

[1]) Vgl. Hahn l. l. p. 53 sq., Merx a. a. O. S. 4.

[2]) Irenaeus adv. haer. I, 28, 1 (bei Eusebius KG. IV, 29, 3), Epiphanius Haer. XLVI, 1 sq., auch Abulfarağ Dyn. VII, p. 79.

[3]) Eclogae ex scriptis propheticis (hinter den Werken des Clemens von Alex.) § 38, p. 999; Origenes de oratione c. 24 (Op. ed. Ruae. I, 237 sq., Lommatzsch. XVII, 188 sq.).

[4]) Vgl. Clemens v. Alex. Strom. III, c. 12. P. 82, p. 548.

[5]) Vgl. Hieronymus Comm. in epi. ad. Gal. 6 (Opp. ed. Vallars. VII, 1, 526).

[6]) Vgl. Irenäus a. a. O. Clemens v. Alex. Strom. l. l. G. 86, p. 550, Epiphanius a. a. O. c. 2. Auch Abulfarağ a. a. O.

[7]) Vgl. Epiphanius a. a. O. c. 2, Hieronymus adv. Jovinian. I, 3 (Opp. II, 1, 239), Comm. in Amos. c. 2 (Opp. VI, 2, 247), Augustinus de Haeres. c. 25.

vorübergehende Erscheinung eines christlichen Staats hervorrief. Den Gipfel seines Ansehens und Einflusses wird Bardesanes in einem Alter von 46 Jahren mit der Thronbesteigung seines fürstlichen Freundes Abgar (200 u. Z.) erreicht haben. Wenn er selbst späterhin dem verdammenden Urtheile der kirchlichen Rechtgläubigkeit verfallen ist, so behielt doch der ihm befreundete Fürst, welcher das Christenthum, gleichviel in welcher Gestalt, in dem Staate von Edessa zur Herrschaft brachte, immerfort den Ruf der Heiligkeit. Aber auch Bardesanes streifte, als Caracalla's Heimtücke den christlichen König und den neuen christlichen Staat stürzte (217 u. Z.), nahe an den Ruhm eines Bekenners des Christenthums an. Diese Katastrophe, welche den Bardesanes im 63. Jahre seines Lebens traf, wird auch wohl die Veranlassung seiner Reise nach Armenien gewesen sein, welche während der Herrschaft des befreundeten Königs von Edessa nicht wahrscheinlich ist. Da gelang es dem edessenischen Gnostiker freilich nicht, einen neuen christlichen Staat zu gründen.[1]) Er fand mit seinem Christenthum bei den Einwohnern kein Gehör, wohl aber in dem Schloss Anium Musse, die Tempelarchive für ein Geschichtswerk zu benutzen, welches er mit dem, was er selbst erlebt, bis zu Kosru I. von Armenien (212—259), dem Herrscher von Armenien während seines Aufenthaltes daselbst, fortführte.[2]) Dieses Geschichtswerk konnte Moses von Chorene bis dahin benutzen, als mit dem Tode des letzten Arsakiden Artabanos von Persien (226 u. Z.) die Herrschaft des ersten Sassaniden Ardaschir (Artaxerxes) I, eintrat.[3]) Für die Zeit des Sturzes der Arsakiden und die beginnende Herrschaft der Sassaniden erwähnt Moses von Chorene schon andre Quellenschriften.[4]) Nachdem dann Elagabalus aus Emesa als der letzte Antoninus den römischen

[1]) Unter Kosru I. von Armenien (212—259) erwähnt Firmilianus von Kappadocien (bei Moses von Chorene II, 72) viele Märtyrer.

[2]) S. o. S. 13, Anm. 1.

[3]) Ueber diese Zeitrechnung vgl. Flügel Mani S. 153 f.

[4]) Hist. Armen. II, p. 64, 71 erwähnt Moses von Corene den Agathangelus, welcher ihm aber zu kurz berichtet, II, 66: Hunc (Artabanum) Artasires Starensis, Sasanis filius interfecit ac Parthis regnum abstulit atque etiam regionem haereditatis eorum iis ademit. horum temporum

Thron bestieg (218 u. Z.), hatte Bardesanes alle Ursache, sich in einer Bittschrift an den neuen Herrscher zu wenden. Zwar trug dieser tolle Kaiser den Baal, dessen Cultus mit durch den Einfluss des Bardesanes eben erst in dem Reiche der Abgaren von Edessa unterdrückt war, schon in seinem Namen zur Schau.[1]) Aber sein Auftreten bezeichnet doch eine bedeutsame Wendung in der Stellung des römischen Kaiserthums zu den Religionen des Morgenlandes, in deren Verschmelzung mit der römischen Staatsreligion der gekrönte Priester von Emesa auch die Religionen der Juden, Samariter und Christen hineinziehen wollte.[2]) In dem Pantheon seines edlen Nachfolgers Alexander Severus (222—235) fand neben Orpheus und Apollonius von Tyana auch Christus schon seine Stelle. Ferne Aussichten auf eine grossartigere und durchgreifende Verbindung des Christenthums mit dem Staate mögen

---

historias multi ex Persis atque Assyriis scripsere, nonnulli etiam ex Graecis. quippe ab initio regni Parthici usque ad eius interitum alias Romanis obtemperabant, alias bello restitere; easque res Palaephatus, Porphyrius ac Philemon multique alii narrant. at nos ea sumus tradituri ex historiis Barsumae, quas huc Chorobutus attulit.

¹) Die gewöhnliche Ableitung des Namens Elagabal von einem Berggotte אֵל גְּבַל, welcher noch Movers (Phönizier I, S. 669 f.) folgt, kann ich nicht für richtig halten, da es weit näher liegt, an den „Gott Baal" selbst, אלהא בעל zu denken. Derselbe begegnet uns ja als der palmyrenische Aglibol neben Malachbel (מלך בל) auf der Inschrift:

ΑΓΛΙΒΩΛΩ. ΚΑΙ. ΜΑΛΑΧ.
ΒΗΛΩ. ΠΑΤΡΩΟΙΣ ΘΕΟΙΣ.

bei Selden de Dis Syris, ed. Lips. 1672 p. 226, wo nicht mit Movers a. a. O. S. 99 אגלי בול, revelatio Beli zu denken ist. Ueber die Gottheiten von Emesa vgl. Julian Orat. IV, p. 150 ed. Spanhem.: *οἱ τὴν Ἔδεσσαν (Ἔμεσαν) οἰκοῦντες ἱερὸν ἐξ αἰῶνος ἡλίου χωρίον, Μόνιμον* (nicht מערנך, *μάντις*, wie Movers Phön. I, 161. 655 meint, eher איתן, Baal perennis) *αὐτῷ καὶ Ἄζιζον* (עדיז, Mars, vgl. Movers Phön. I, 367) *συγκαθιδρύουσιν.* Nach Jamblichos, welchen Julian anführt, wäre Monimos Hermes, Azizos Ares.

²) Aelius Lampridius sagt in der vita des Heliogabalus (hellenisirte Form für Elagabal), der Kaiser habe es betrieben, ne quis Romae deus nisi Heliogabalus coleretur. dicebat praeterea, Judaeorum et Samaritanorum religiones et Christianorum devotionem illuc transferendam, ut omnium culturarum secretum Heliogabali sacerdotium teneret.

sich also dem Bardesanes eröffnet haben, als er unter Elagabalus (218—222) nach den Trümmern seiner Schöpfung in der Heimath zurückkehrte und in Syrien Gelegenheit hatte, die indischen Gesandten an diesen Kaiser über die alte Weisheit ihrer Heimath auszuforschen.[1]) So hatte Bardesanes beinahe ein Alter von 70 Jahren erreicht. Noch am Ende seines Lebens dauerte, wie die Philosophumena bezeugen, seine schriftstellerische Fehde mit den Marcioniten fort.[2]) Und wenn er in dieser Zeit (um 225) gestorben sein wird, so hinterliess er nicht nur eine feste Schule, an deren Spitze zunächst sein Sohn Harmonius treten konnte, sondern auch ein bleibendes Andenken bei seinem Volke und selbst bei den Gegnern Anerkennung seiner geistigen Begabung.[3])

Diese Anerkennung bezog sich auf mehrfache Schriften, welche Bardesanes verfasst hat. Als solche sind uns bereits in dem Lebenslaufe unsers Gnostikers das geschichtliche Werk, für welches Bardesanes die armenischen Tempelarchive benutzte, und die indischen Denkwürdigkeiten, wenn man sie als eine besondere Schrift denken soll, begegnet, ferner das Schreiben an Elagabalus und noch früher Streitschriften gegen die Marcioniten, vielleicht auch eine eigene Streitschrift gegen den armenischen Cultus der Grabmäler. Bardesanes hat aber auch seine eigenthümliche Lehre in Schriften verzeichnet. Hierher gehören die esoterischen Schriften der Bardesanisten, welche schon Ephräm bezeugt.[4]) Wir werden schwerlich irren, wenn wir dahin die drei Schriften des Bardesanes rechnen,

---

[1]) S. o. S. 12, Anm. 1. Vgl. Lassen Ind. Alterth.-Kunde III, 62. 348 f. 361 f. 367 f. 416, welcher die Gesandtschaft freilich unter M. Aurel setzen will.

[2]) S. o. S. 16. Anm. 2.

[3]) Hieronymus Comm. in Hos. X. (Opp. VI, 1, 106): Bardesanes, cuius et philosophi admirantur ingenium. Ein Ketzer blieb Bardesanes gleichwohl. Aber wie etwa unsere rechtgläubigen Theologen mit Schleiermacher wegen seiner Verdienste noch glimpflich verfahren, so haben auch die alten Kirchenväter, selbst Ephräm (vgl. Hahn l. l. p. 19 n. 4), den Bardesanes, welcher für die Ausbreitung des Christenthums so viel gewirkt und gegen Marcion eifrig gestritten hatte, vergleichungsweise geschont.

[4]) Hymn. XXIII. p. 489 C.: Illi (die Bardesanisten, vgl. Hahn l. l. p. 54 sq.) me docuerunt se odisse, qnod libri absconduntur, quos scripse-

welche der Fihrist erwähnt: „das Licht und die Finsterniss“, „das geistige Wesen der Wahrheit“, „das Bewegliche und das Feste“, deren Aufschriften sich uns bei der Lehre selbst noch aufhellen werden. Vorläufig mag bemerkt werden, dass die erste Schrift die dualistische Grundlehre des Systems enthielt, die zweite wohl dessen weitere Ausführung, die dritte mehr astrologischer Art war, namentlich von dem Zodiakos und den Planeten handelte.[1]) Bardesanes beschränkte jedoch seine schriftstellerische Thätigkeit keineswegs auf die engern Kreise der Schule, sondern wusste auch zu dem Volke zu reden und hat in dieser Hinsicht die bleibendsten Erfolge erreicht, welche seinen Namen noch nach Jahrhunderten volksthümlich gemacht haben.

Bardesanes gab als ein neuer David seinem Volke ein Buch von 150 Psalmen. Dieses Psalmenbuch schliesst sich zwar an die Psalmen Valentin's[2]), an das neue Psalmenbuch der Marcianer (Marcioniten?) in dem sogenannten muratorischen Bruchstück (Z. 82 f.) an, war aber für die Syrer etwas durchaus Neues. Bardesanes hat für die syrische Sprache Metra überhaupt erst erfunden. Er hat, wie Merx a. a. O. S. 8 sagt, das Verdienst, die Kirche des Orients den Gesang gelehrt zu haben. In der von Bardesanes eingeführten Strophe von zwölf oder elf fünfsilbigen Zeilen singt Ephräm[3]) über ihn: „Er dichtete Lieder und erfand die Weise dazu, er ersann Psalmen und führte die Metra ein, nach Maass und Gewicht vertheilte er die Worte. Und er schenkte den Einfältigen Gift in Süssigkeit verhüllt.[4]) Auf David wollte er schauen, um mit dessen Herrlichkeit geschmückt zu werden, um gleich ihm geprie-

runt; veluti quis occultat labem suam, occultant eos, ne spargantur. Daher erwähnt Ephräm Hymn. LVI, p. 560 C. ein „Buch der Geheimnisse“ des Bardesanes.

[1]) Vgl. auch Ephräm Hymn. LI, p. 550 D. (bei Hahn l. l. p. 69, not. 1), wonach Bardesanes eine (siderische) Hebdomas annahm, die Zeichen des Zodiakos verkündigte, die Geburtsstunde (Horoskop) beobachtete.

[2]) Vgl. Tertullian de carne Christ. c. 20.

[3]) Hymn. LIII, p. 553 F. sq. (vgl. Hahn l. l. p. 29, Merx a. a. O. S. 7).

[4]) Merx a. a. O. S. 8 ändert den Text, was, wie der Recensent im Literar. Centralblatt 1864 Nr. 9 zeigt, unnöthig ist.

sen zu sein, hundert und fünfzig Psalmen dichtete er; seine Wahrheit aber verliess er, o Brüder, und nur seine Zahl ahmte er nach.“ „In den Höhlen des Bardesanes ertönen Lieder und Gesänge, was der Jugend lieblich und erwünscht zur Süssigkeit; durch die Harmonie der Klänge entzündet er die unerfahrenen Kinder“.[1]) So brachte Bardesanes seine Lehre, wie es später bekanntlich Arius durch seine Thalia that, in Liedern unter das Volk; nur liess er in solchen volksthümlichen Gesängen seine Lehre auch nicht gar zu offen hervortreten.[2]) Der beste Beweis, wie tief diese Lieder bei dem Volke wurzelten, ist die Thatsache, dass selbst seine Gegner in seiner Weise dichten, sein Metrum sich aneignen mussten, um die Lieder des Häretikers zu verdrängen.[3])

Auch in solchen Gesängen setzte Harmonius das Werk seines Vaters fort, so dass Sozomenos und Theodoret die Hymnen des Sohns die Veranlassung der neuen Dichtungen Ephräm's sein lassen.[4]) Von Harmonius berichtet Sozomenos

---

[1]) Ephräm Hymn. I, p. 439 D.

[2]) Ephräm Hymn. I, p. 430 E.: „Die Rede des Bardesanes ist öffentlich züchtig; im Verborgenen rast er mit geheimen Lästerungen, gleich einer Frau, die im Geheimen (in secessu) Ehebruch treibt.

[3]) Das gilt namentlich von Ephräm (gest. 378), dessen Acta p. LI. (bei Hahn p. 30) erzählen: „Vidit Ephraemus invaluisse haeresin Bardesanis modis mollibus et variis, quibus adstrinxerat et attemperaverat voces et cantica cuncta, quibusque venenum lethiferum impudens iste Bardesanes in eos transfudit, qui cantica eius discebant. Ingressi sunt ad eum coetus puerorum, quos ille docuit ad citharam et varios canticorum modos canere. imitatus est hic perniciosus Bardesanes Davidem regem et composuit 150 cantica variorum modorum et pellexit mentes multorum.“ Wenn nun aber Ephräm rechtgläubige Lieder an die Stelle der häretischen setzte, so geschah es zum Theil, wie hinter Hymn. LXV adversus scrutatores (Opp. III, p. 128) ausdrücklich zu lesen ist: ad modos canticorum Bardesanis. Die Weise dieser Hymnen, welche nicht die Quantität, wohl aber den Accent beobachtet, trifft, wie Hahn l. l. p. 33 bemerkt, zum Theil zusammen mit dem bekannten griechischen Hymnus auf Christus bei Clemens v. Alex. Paedag. III, c. 12, §. 101, p. 312 sq.

[4]) Sozomenos KG. III, 16: *οὐκ ἀγνοῶ δέ, ὡς καὶ πάλαι ἐλλογιμώτατος τοῦτον τὸν τρόπον παρὰ Ὀσροηνοῖς ἐγένοντο, Βαρδησάνης τε, ὃς τὴν παρ' αὐτοῦ καλουμένην αἵρεσιν συνεστήσατο, καὶ Ἁρμόνιος ὁ Βαρδησάνου παῖς· ὅν φασι διὰ τῶν παρ' Ἕλλησι λόγων ἀχθέντα πρῶτον μέτροις καὶ*

aber auch, dass er die Lehren seines Vaters über die Seele, Entstehen und Vergehen des Leibes durch griechische Philosopheme ergänzte. Es hat also in der Schule des Bardesanes eine Annäherung an den Hellenismus stattgefunden. Und da drängt sich von vorn herein die Frage auf, ob nicht eben der Dialog über das Schicksal, welcher unter dem Namen des Bardesanes bei den griechischen Kirchenlehrern gangbar war, eine solche Umbildung des Systems darstellen sollte. Der Dialog, welchen wir nun im Syrischen als „Buch der Gesetze der Länder“ vollständig besitzen, will allerdings ganz zu der Lebenszeit des Bardesanes stimmen. Er setzt ja die Herrschaft des christlichen Abgar von Edessa voraus[1]) und erwähnt als eben erst geschehen die römische Besitznahme von Arabien[2]), womit nicht der arabische Feldzug unter M. Aurel im Jahr 170 u. Z.[3]), sondern nur die Besitz-

---

νόμοις μουσικοῖς τὴν πάτριον φωνὴν ὑπαγαγεῖν καὶ χοροῖς παραδοῦναι, καθάπερ καὶ νῦν πολλάκις οἱ Σύροι ψάλλουσιν, οὐ τοῖς Ἁρμονίου συγγράμμασιν, ἀλλὰ τοῖς μέλεσι χρώμενοι. ἐπεὶ γὰρ οὐ παντάπασιν ἐκτὸς ἦν τῆς πατρῴας αἱρέσεως, καὶ ὧν περὶ ψυχῆς, γενέσεως τε καὶ φθορᾶς σώματος καὶ παλιγγενεσίας οἱ παρ᾽ Ἕλλησι φιλοσοφοῦντες δοξάζουσιν, οἷά γε ὑπὸ λύραν ἃ συνεγράψατο συνθείς, ταυτασὶ τὰς δόξας τοῖς οἰκείοις προσέμιξε γράμμασιν. ἰδὼν δὲ ὁ Ἐφραὶμ κηλουμένους τοὺς Σύρους τῷ κάλλει τῶν ὀνομάτων καὶ τῷ ῥυθμῷ τῆς μελῳδίας, καὶ κατὰ τοῦτο προσεθιζομένους ὁμοίως αὐτῷ δοξάζειν, καίπερ ἑλληνικῆς παιδείας ἄμοιρος, ἐπέστη τῇ καταλήψει τῶν Ἁρμονίου μέτρων· καὶ πρὸς τὰ μέλη τῶν ἐκείνου γραμμάτων ἑτέρας γραφὰς συνᾳδούσας τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς δόγμασι συνέθηκεν, ὁποῖα αὐτῷ πεπόνητο ἐν θείοις ὕμνοις καὶ ἐγκωμίοις ἀπαθῶν ἀνδρῶν. ἐξ ἐκείνου τε Σύροι κατὰ τὸν νόμον τῆς Ἁρμονίου ᾠδῆς τὰ τοῦ Ἐφραὶμ ψάλλουσιν. Ebenso sagt Theodoret KG. IV, 26 von Ephräm: *καὶ ἐπειδὴ Ἁρμόνιος ὁ Βαρδησάνου ᾠδάς τινας συντεθείκει πάλαι καὶ τῇ τοῦ μέλους ἡδονῇ τὴν ἀσεβείαν κεράσας κατεκήλει τοὺς ἀκούοντας, καὶ πρὸς ὄλεθρον ἤγρευε, τὴν ἁρμονίαν τοῦ μέλους ἐκεῖθεν λαβών, ἀνέμιξε τὴν εὐσέβειαν καὶ προσενήνοχε τοῖς ἀκούουσιν ἥδιστον ὁμοῦ καὶ ὀνησιφόρον φάρμακον, ταῦτα καὶ νῦν τὰ ᾄσματα φαιδροτέρας τῶν νικηφόρων μαρτύρων τὰς πανηγύρεις ποιεῖ.*

[1]) S. o. S. 18, Anm. 2.

[2]) S. o. S. 17, Anm. 1.

[3]) Vgl. Dio Cassius LXXI, 12, Tillemont Hist. des empereurs II, 366. Auch die arabische Ueberlieferung, welche Merx a. a. O. S. 18 f. mittheilt, kennt einen Fürsten, welchen in der Mitte des 2. Jahrhunderts ein

nahme von Arabien durch Septimius Severus um 200 u. Z.[1]) gemeint sein kann. Gleichwohl musste die wirkliche Herkunft des Dialogs von Bardesanes, welche man bisher ohne weiteres voraussetzte, schon aus den griechischen Mittheilungen des Eusebius zweifelhaft werden, weil hier von Philippus in der ersten, von Bardesanes in der dritten Person die Rede ist.[2]) Und der vollständige syrische Text hat die Annahme einer Abfassung durch Bardesanes selbst vollends unmöglich gemacht.[3]) Ist nun aber der Dialog auf keinen Fall von Bardesanes verfasst, so haben wir auch gar keine Bürgschaft dafür, dass er, wie er selbst vorgiebt, noch bei dessen Lebzeiten geschrieben

---

römischer Kaiser mit der Suzeränität über das nördliche Arabien bekleidet hatte. Der Gedanke an diesen Feldzug mag schon die Kirchenväter bestärkt haben, die Blüthezeit des Bardesanes unter M. Aurel zu verlegen.

[1]) So mit Recht Gallandi Bibliotheca veterum Patrum I. Prolegom. p. CCXIV: ex Dione comperimus (l. LXXV, l. p. 849), Arabiam tertio (seit Trajan) subactam sub Severo, qui propterea triumpho delato appellatus est Arabicus, inquit Spartianus (Sev. vit. c. 9). neque aliter sane Aurelius Victor (de Caesar. c. XX.), Eutropius (Brev. l. VIII. c. 18) atque Herodianus (Hist. III, 9. 10): quod quidem ad annum CC. refert Eusebius (Chron.), ut proinde Arabiam nudius tertius a Romanis perdomitam vere scripserit sub Elagabalo Bardesanes. Zu dieser richtigen Ansicht bekennt sich Merx, nachdem er anfangs den Feldzug des J. 170 festhalten wollte, ganz zuletzt (a. a. O. S. 130 f.), im Einklange mit Priaulx. Nur will er, ich glaube nicht mit Recht, die Eroberung von Arabien schon 195 ansetzen, da doch Severus noch 198 - 203 im Morgenlande zu thun hatte.

[2]) Vgl. meine Erörterung in den theol. Jahrb. 1854, S. 531.

[3]) Merx a. a. O. S. 10 nennt sehr richtig die ganze Schrift einen Beweis gegen die Abfassung durch Bardesanes. Derselbe erscheine da als dritte Person. „Der Verfasser selbst führt sich fragend ein mit den Worten: „Da sprach ich zu ihm“, und er wird von Bardesanes zweimal mit dem Namen Philippus angeredet. So wenig nun Sokrates die platonischen Dialoge, wiewohl er die Hauptrolle spielt, selbst geschrieben hat, ebenso wenig ist Bardesanes der Urheber dieser Schrift, obgleich er darin als Lehrer und Meister im Kreise seiner Schüler erscheint. Ein Schriftsteller mag von sich in der dritten Person reden, wie z. B. Cäsar; dann führt er aber alle anderen Personen ebenfalls mit ihrem Namen an. Wollte aber jemand auf das Zeugniss der Kirchenväter hin diesen Dialog für bardesaneisch halten, dann müsste er zu allererst eine

sei.[1]) Es ist daher nicht statthaft, diese neuerdings vollständig aufgefundene Schrift bei der Darstellung der Lehre des edessenischen Gnostikers von vorn herein als die allein zuverlässige Quelle zu Grunde zu legen. Erst nachdem wir die Lehre des Bardesanes anderweitig festgestellt haben, dürfen wir dazu übergehen, die Zuverlässigkeit des Dialogs und die Aechtheit seiner Lehre zu prüfen. Es ist leicht möglich, dass wir auch die Lehre des Bardesanes, wie die der übrigen Gnostiker, nur aus den Schriften seiner Gegner kennen lernen.

II.

Die Lehre des Bardesanes.

Stellen wir den Dialog zunächst bei Seite, so ist und bleibt die Hauptquelle Ephräm (gest. 378), dessen „Hymnen gegen die Ketzer"[2]) hauptsächlich gegen Marcion, Bardesanes und Mani gerichtet sind. Freilich darin, dass Ephräm auch

Schrift aufweisen, deren Verfasser sich mit seinem Namen und eine zweite Person mit „ich" bezeichnet." Es ist mit dem ganzen Dialog gerade so, wie wir am Schluss des Johannes-Evang. 21, 24 lesen: *οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα, καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν.* Nur darin möchte ich mich der Kirchenväter, deren Unzuverlässigkeit im Urtheile Merx hier augenfällig findet, etwas annehmen, dass Eusebius (s. o. S. 9, Anm. 2) wenigstens von griechischen Uebersetzungen der syrischen Schriften des Bardesanes durch seine Freunde redet. Solche Uebersetzungen kann er sich auch als freiere Ueberarbeitungen vorgestellt haben.

[1]) Obwohl Merx die obige Ansicht vertritt, findet er doch zuletzt (a. a. O. S. 131) selbst, dass die Angabe über die römische Besitznahme von Arabien nur die fingirte Zeit des Gesprächs, nicht die wirkliche Aufzeichnung des Dialogs betrifft. Vor Eusebius, welcher den Dialog kennt und benutzt, will sich gar kein fester terminus ad quem ergeben. Es klingt schon ganz so, wie wenn Bardesanes bei der Abfassung dieser Schrift nicht mehr am Leben war, wenn wir p. 1 lesen: „er war nämlich gewohnt, sobald er uns, ehe er kam, in einer Unterredung begriffen fand, zu fragen, wovon wir sprächen, damit auch er über den Gegenstand eintrete."

[2]) Opp. syr. et lat. Tom. II. Romae 1740, p. 437 sq.

die Häresie des Bardesanes aus dem Hellenismus ableitet[1]), müssen wir von vorn herein Bedenken tragen, ihm zu folgen. Die Ableitung der Häresien aus dem Hellenismus, namentlich aus seiner Philosophie, war bei den Kirchenvätern seit Irenäus üblich und ist durch die Philosophumena so auf die Spitze getrieben, dass selbst die Systeme des Basilides und des Marcion, ungeachtet des ihnen zu Grunde liegenden persischen Dualismus, von Aristoteles und Empedokles hergeleitet werden. Darauf, dass die Lehre des Bardesanes vielmehr dem Morgenlande angehört, kann schon seine Stellung an der Spitze des anatolischen Zweigs der valentinianischen Schule führen.[2]) Und was Ephräm über ihn mittheilt, lässt bloss der Frage Raum, ob Bardesanes der valentinianischen oder der ophitischen Gnosis näher gestanden haben sollte. Als Vorgänger unsers Gnostikers nennt Ephräm noch einen gewissen Kukus, von welchem sonst nichts bekannt ist.[3]) Aber gewöhnlich stellt er den Bardesanes zwischen Marcion und Mani, diese Hauptvertreter des strengen Dualismus, was uns auch bei jenem von vorn herein eine dualistische Grundansicht vermuthen lässt.

I. Bardesanes hat ein eigenes Buch über „das Licht und die Finsterniss", die beiden Grundprincipien des Dualismus, geschrieben. Wirklich legt ihm Ephräm die nämliche dualistische Grundlehre, wie dem Marcion, bei; nur soll er dieselbe nicht so unumwunden gelehrt[4]), noch gar ein drittes Princip hinzugefügt haben.[5]) Wenn Bardesanes also, wie Ephräm sagt, den Dualis-

---

[1]) S. u. S. 32, Anm. 1 u. Hymn. LV, p. 558 F., wo Ephräm für Bardesanes gebetet wissen will: qui cum prisco gentium errore decessit, Dominum in ore, daemonum legionem in corde ferens.

[2]) S. o. S. 16. Anm. 1.

[3]) Hymn. XXII, p. 485 B. C. (bei Hahn l. l. p. 56, n. 6): Furatus est gregem Valentinus ex ecclesia eumque vocavit suo nomine, appellavit eum nomine suo Cucus, furatus est eum callidus Bardesanes, atque ut gregem communitatis (als eine profane Herde) eum fecerunt.

[4]) Hymn. III, p. 443 D. (bei Hahn l. l. p. 58, n. 1): asseruit Bardesanes cum Marcione itemque negavit Deos duos esse posse, d. h. es giebt wohl zwei Grundwesen, aber nur das gute ist im eigentlichen Sinne Gott.

[5]) Hymne III, p. 444 A. Die ursprüngliche Lehre Marcion's scheint nur zwei Principien zu kennen, vgl. Baur, Gnosis S. 276 f., meine Schrift

mus bekannte und doch wieder ableugnete, so kann das nichts anders gewesen sein, als wie die Gnostiker, namentlich die Valentinianer, ungeachtet ihrer Lehre einer unerschaffenen ὕλη und so vieler Aeonen, gleichwohl die monotheistische Grundlehre des Christenthums nicht verleugnet haben wollten.[1]) Die dualistische Grundansicht des Bardesanes tritt schon in den Aussagen Ephräm's über ihn unverkennbar hervor. Sein ganzes System beginnt mit dem Gegensatze eines ewigen, unbegreiflichen Urwesens, des valentinianischen Bythos[2]), und

über das Evang. und die Briefe Joh. S. 183 f., Lipsius, Gnosticismus S. 162 f. Die ausdrückliche Behauptung von drei Principien (ἀρχαί), welche sich in der marcionitischen Schule bei Syneros (nach Rhodon bei Eusebius KG. V, 13, 4), Prepon (Philosophum. VII, 31, p. 253), Megethius (Adamantii Dial. de recta in Deum fide Sect. I. init.), Lucian (nach Epiphanius Haer. XLII, 1), auch im Fihrist bei Flügel a. a. O. S. 160 findet, ist aber bloss das Gegenstück jener Hinwendung von Marcion's ursprünglicher Behauptung der zwei ἀρχαί zu einer einzigen ἀρχή, welche in der Schule Marcion's Apelles vertrat (nach Rhodon bei Eusebius KG. V, 13, 1. 6).

[1]) Vgl. meine eben angeführte Schrift S. 115. Den Valentinianern sagt Irenäus adv. haer. IV, 33, 3 nach: quia lingua quidem confitentur unum Deum patrem et ex hoc omnia, ipsum autem qui fecit omnia defectionis sive labis fructum esse dicunt, vgl. II, 12, 4 et ipsi ad unitatem recurrere dicunt et omnes (Aeones) unum esse, 28, 4. Der Valentinianer Ptolemäus bekennt sich, obwohl er von dem vollkommenen Gott den unvollkommenen Demiurgen und Gott des Gesetzes unterscheidet, immer noch zu der Lehre einer μία ἀρχὴ τῶν ὅλων (Epi. ad Floram bei Epiphanius Haer. XXXIII, 7), wie Tertullian de praescriptt. haer. c. 40 von den gnostischen Häretikern sagt: Deum aut fingunt alium, adversus creatorem, aut si unicum creatorem confitentur, aliter eum disserunt, quam in vero est. Letzteres passt ganz auf unsern Bardesanes, welcher ohnehin, wie Ephräm klagt (s. o. S. 26, Anm. 2), öffentlichen Anstoss vermied. Desshalb fährt Ephräm Hymn. III, p. 443 E. (bei Hahn l. l.) fort: Bardesanes igitur, qui professus est et contendit, duos Deos esse non posse, eo ipso quod dixit et docuit, multos esse Aeones (Ithje), accepit idem quod reiecit. Sagt doch auch der Bardesanist in dem Dialog des Adamantius de recta in Deum fide Sect. III. (Origenis Opp. ed. Ruac. I, 834 C., Lomm. XVI, 322) θεὸν κἀγὼ ἕνα φημὶ εἶναι, ὡς καὶ αὐτός, καὶ στοιχεῖ μοι ὅτι εἷς θεός. Ganz anders bekannte Apelles, die μία ἀρχὴ nicht zu erkennen, aber zu glauben (vgl. Rhodon bei Eusebius KG. V, 13, 6. 7).

[2]) Ephräm Hymn. LIV, p. 555 D. (bei Hahn l. l. p. 58): audivi Hymnos (Madrosche) unius ex illis, qui dicebat: Non possunt sensus angelo-

einer unerschaffenen Materie. In dieser Lehre stellt Ephräm den Bardesanes mit Marcion und Mani zusammen.[1]) Freilich lässt er die ἄμορφος ὕλη von den Hellenen entlehnt sein. Aber dasselbe gilt ja auch von Marcion[2]), welcher die Materie als die Quelle alles Bösen ansah[3]), und von Mani, dessen Begriff der Materie offenbar dem persischen Dualismus angehört. Da haben wir wahrlich kein Recht, den Begriff der Materie bei Bardesanes mehr im mildern platonischen Sinne zu fassen.[4]) Dass die bardesanische Materie auch ein Princip des Bösen ist, bezeugt ausdrücklich Ephräm, wenn er bei seinem Gegner

---

rum comprehendere quidquam, quod est in natura sempiterna: p. 556 A.: extollunt unum ens (Ithjo), cuius sublimitas sit impervestigabilis.

[1]) Hymn. XIV, p. 468 D. E. (bei Hahn l. l. p. 59, Merx a. a. O. S. 64): Seht, dass es mit allen Irrenden dasselbe ist, die von den Hellenen den schändlichen Namen der formlosen Materie entlehnt haben. Denn das hat nicht Moses geschrieben in dem Pentateuch, noch die Propheten bezeichnet, noch die Apostel geschrieben. Siehe, unter einander verwandt sind alle Söhne der Lüge geworden, indem sie schreiben, jene sei eine ewige Substanz; Marcion beschrieb sie dem Schöpfer feindlich, auch Bardesanes nennt sie bei dem Werk des Schöpfers (oder: rechnet sie in die Familie des Schöpfers), und der babylonische Mani in seinem Unverstand schreibt, dass sie gebunden ist.“

[2]) Sehr genau stimmt die Angabe, dass Marcion die Materie dem Weltschöpfer befeindet sein liess, mit der Darstellung des armenischen Bischofs Esnig aus dem 5. Jahrhundert in seiner „Zerstörung der Ketzer“ (s. o. S. 3, Anm. 2) überein. Hier tritt wegen des Menschen ein Kampf der Materie gegen den Weltschöpfer ein, welcher auch den Gegensatz des Heidenthums gegen das Judenthum ausdrückt (a. a. O. S. 73 f.).

[3]) Tertullian adv. Marcion. I, 15: et malum materiae deputans, innatum innatae, infectum infectae, et aeternum aeternae.

[4]) So Neander, gnost. Systeme S. 193: „Bardesanes setzte neben Gott nicht ein ewiges mit Bewusstsein begabtes Princip des Bösen, sondern eine unbeseelte und unorganische ὕλη, ein Chaos.“ Ebenso Hahn l. l. p. 60. Auch Lipsius (Gnosticismus S. 112), welcher übrigens mehr auf den syrochaldäischen Gegensatz eines männlichen und weiblichen, activen und passiven, rechten und linken Princips zurückgehen will, sagt: der Dualismus des Bardesanes sei, wie schon Neander gesehen, kein absoluter und könne daher nicht auf persische Einflüsse zurückgeführt werden.

den Teufel die „Hefe des Princips der Finsterniss" nennt.[1]) Das ist mindestens in dem Sinne dualistisch, wie die Ophiten-Gnosis den Teufel aus einem Blicke des betrübten und verzweifelnden Weltschöpfers (Jaldabaoth) in subiacentem faecem materiae hervorgehen liess[2]), wie auch der Valentinianer Herakleon den Teufel μέρος ἐν ὅλης τῆς ὕλης nennt[3]), und wie Mani nach dem Fihrist[4]) den Teufel aus der finstern Erde entstehen liess, „nicht so, dass er an sich von Anfang her ewig war, doch waren seine Substanzen in seinen Elementen anfangslos." Und wie die Manichäer gleichwohl den Teufel auch mit der ewigen Hyle ganz gleichsetzten[5]), so geschah es auch in der Schule des Bardesanes, wie der zweite, mit Ephräm ungefähr gleichzeitige Zeuge seines Dualismus lehrt.

Der Dialog des Adamantius de recta in Deum fide lässt den Bardesanisten Marinus sagen[6]): *ἐγὼ τὸν διάβολον αὐτοφυῆ λογίζομαι καὶ αὐτογένητον· καὶ δύο ῥίζας οἶδα, πονηρὰν καὶ ἀγαθήν. — τοῦ ἀγαθοῦ ἡ ποιότης καὶ ἡ ἐνέργεια φῶς, ἀγαθόν, δεξιόν, ἐλεημονικόν, εὐσεβές, δίκαιον καὶ εἴ τι ἄλλο ἄξιον* (l. *δεξιόν*). *τοῦ δὲ κακοῦ ἡ ποιότης καὶ ἡ ἐνέργεια σκότος, πονηρόν, ἀριστερόν, ἀνηλεές, ἀσεβές, ἄδικον καὶ εἴ τι ἄλλο ἀριστερόν. — οὐδὲν κοινωνοῦσιν, οὐδὲ ἔχουσί τι κοινὸν πρὸς ἀλλήλους. — ἄλλο φῶς καὶ ἄλλο σκότος. — κατὰ πάντα ἀντίκειται τὸ κακὸν τῷ ἀγαθῷ.* Das Princip des Bösen fällt hier ganz zusammen mit dem Teufel, welcher unmöglich erst durch einen Fall böse geworden sein kann.[7])

---

[1]) Hahn hat l. l. p. 60 wohl mit Recht Hymn. XXIX, p. 504 C.: „Satanas callidus e sententia adversarii vocatur faex principii tenebrarum" auf Bardesanes bezogen, dessen Lehre von dem Leibe (vgl. Hymn. LV, p. 551 B) hier bestritten werde. Nach Hymn. XXI heisst die Hyle auch Böses und Finsterniss, Hymn. LV, p. 558 B. der locus probri s. foetidus.

[2]) Bei Irenäus adv. haer. I, 30, 5.

[3]) Bei Origenes in Joh. Tom. XIII, 16 (Opp. IV, 225).

[4]) Bei Flügel a. a. O. S. 86.

[5]) Vgl. Baur, manich. Religionssystem S. 20 f.

[6]) Sect. III. Origenis Opp. ed. Ruae. I, 835 sq. (Lomm. XVI, 323 sq.).

[7]) Merx will freilich a. a. O. S. 70 aus Sect. III, p. 839 (333) auf einen Fall des Teufels schliessen. Allein nur auf die Frage: *τὸν κακὸν οὖν ποῦ φῂς εἶναι;* antwortet Marinus: *εἰς τὴν γῆν· οὕτως γὰρ λέγει ὁ Χριστός*

Doch wir brauchen nicht einmal unsern Hauptzeugen Ephräm zu verlassen, um den Teufel bei Bardesanes als ein von Hause aus böses Wesen zu erkennen und die Annahme von mehr als einem Grundwesen zu bestätigen. Der Teufel gilt unserm Gnostiker als der Böse schlechthin, von welchem der „Leib ohne Auferstehung“ stammt, wie die Seele von den „Sieben“, d. h. von den Gestirnmächten, und an der Spitze des Ganzen stehen hindernde, d. h. feindselige oder böse Grundwesen.[1]) Auch die Aufzählung von mehreren Itje, welche zunächst auf die Aeonen des bardesanischen Pleroma geht, läuft zuletzt auf die Annahme von einander unabhängiger Grundwesen aus.[2])

Εἶδον τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν πεσόντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (Luc. 10, 18). Da wird ja nur das Walten des Teufels auf der Erde ausgesagt, eine ächt valentinianische Lehre, vgl. Irenäus adv. haer. I, 5, 4: *οἰκεῖν δὲ τὴν μητέρα αὐτῶν* (die valentinianische Achamoth) *εἰς τὸν ὑπερουράνιον τόπον, τουτέστιν ἐν τῇ μεσότητι, τὸν δημιουργὸν δὲ εἰς τὸν ὑπερουράνιον* (l. *ἐπουράνιον*), *τουτέστιν ἐν τῇ ἑβδομάδι, τὸν δὲ παντοκράτορα* (l. *κοσμοκράτορα*) *ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς κόσμῳ.* Aus jener Schriftstelle schliesst wohl der rechtgläubige Adamantius auf einen Fall des Teufels. Aber der Bardesanist wendet dagegen ein: *αἴτιος οὖν τοῦ κακοῦ ὁ ἀγαθός.* Es ist nicht einmal das richtig, was Neander a. a. O. S. 193 und Hahn l. l. p. 60 aus der Stelle p. 838 D. (331) schliessen, dass bloss das gute Princip unvergänglich, das Böse zur Vernichtung bestimmt sei. Hier wird ja nur gesagt: *τῆς σωτηρίας τοῦ ἀνθρώπου αἴτιος ὁ θεός, τῆς δὲ ἀπωλείας ὁ διάβολος.*

[1]) Ephräm. Hymn. LIII, p. 553 F. fasst die ganze Lehre des Bardesanes so zusammen, „dass es feindselige Wesen“ (ܐܝ̈ܬܝܐ ܡܟܣܝܢ ܚܕܕܐ, was Merx a. a. O. „sich einschränkende Itje“ übersetzt, Hahn l. l. p. 61. 70 richtig Aeones contrarii, dissidentes; diversi vgl. ܦܠܝ̈ܓܐ Hymn. XLIX, p. 547 B.) giebt, „Sterne und Thierzeichen, einen Leib von dem Bösen ohne Auferstehung, eine Seele von den Sieben.“

[2]) Ephräm Hymn. LIII, p. 554 (bei Merx a. a. O. S. 63): „David nannte nicht Wesen, was jener (Bardesanes) so nennt. Der Name Wesen vernichtet daher die Namen der Wesen (Itje in der Mehrheit), die es doch nicht giebt, deren Naturen gleich sein müssten, wenn ihre Namen gleich sind. Hierdurch und hiermit, Brüder, wird die Lehre jener schuldvoll. Beachtet aber, wie er sich davor hütet, die Naturen seiner sogenannten Wesen gleichartig werden zu lassen, damit es klar werde, wie

Wie fest der Dualismus in der Schule des Bardesanes wurzelte, bezeugen noch sehr späte Berichte. Der Fihrist aus dem Ende des 10. Jahrhunderts[1]) sagt: „Ibn Deisan behauptete, dass das Licht von einem Geschlecht, und die Finsterniss von einem Geschlecht sei, und einige Deisaniten nehmen an, dass die Finsterniss die Wurzel des Lichts sei[2]), und sprechen sich dahin aus, dass das Licht lebendig, mit Sinnen begabt und wissend, die Finsterniss aber das gerade Gegentheil, blind, ohne Sinne und unwissend sei. Daher wurden sie beide einander widerwärtig.“ Aehnlich sagt Schahrastâni in dem 12. Jahrhundert[3]) über die Bardesanisten: „Sie sind die Anhänger des Daissân und nehmen zwei Grundstoffe an, Licht und Finsterniss; das Licht bewirke das Gute mit Absicht und freier Wahl, die Finsterniss bewirke das Böse von Natur und gezwungen. Was es Gutes, Nützliches, Angenehmes und Schönes gebe, das stamme vom Lichte, und was es Böses, Schädliches, Unangenehmes und Hässliches gebe, das komme von der Finsterniss. Sie glauben, dass das Licht lebendig,

---

verwegen er ist, ihnen gleiche Namen beizulegen. In beiden liegt eine Gefahr für die Secte der Vernünftler; denn wie sich's nicht ziemt, die Naturen für gleich zu erklären, so auch nicht die Namen. Der Irrthum ist es, der seinen Verkündigern nicht Raum giebt zu prüfen und zu sehen, dass, wenn verkündigt wird, der Name der Wesen sei der gleiche, hierdurch und hiermit (sich ergiebt, dass) die Natur für sie alle die gleiche ist. Hieraus und hiermit (folgt dann) weiter, dass (Merx add. wenn) das Unbedingte allein Wesen ist, es auch nur ein einziges Wesen giebt, das jener mit den allen bezeichnet, nach Namen und Natur. Denn, meine Brüder, alle Geschöpfe sind Creatur, und während der Name gleich ist, sind ihre Naturen nach dem Willen des Schöpfers verschieden. Wer nun Wesen, die die Ursache des Schöpfers nicht haben, trennt und für gleich erklärt, der trennt ihre Naturen und macht ihre Namen gleich“ (vgl. auch p. 555 D.).

[1]) Bei Flügel a. a O. S. 161 f.

[2]) Wie Goethe seinen Mephistopheles sagen lässt:

Ich bin ein Theil des Theils, der anfangs alles war,
Ein Theil der Finsterniss, die sich das Licht gebar,
Das stolze Licht, das nun der Mutter Nacht
Den alten Rang, den Raum ihr streitig macht.

[3]) Schahrastâni's Religionspartheien und Philosophenschulen, übersetzt von Th. Haarbrücker, Halle 1850, Th. 1, S. 293 f.

wissend, mächtig, sinnenbegabt und mit Fassungskraft begabt sei, und von ihm die Bewegung und das Leben stamme [Joh. 1, 4], und die Finsterniss todt, unwissend, schwach, starr und unbeseelt sei und ohne Thun und Unterscheidung; sie sind der Meinung, dass das Böse von ihr in natürlicher und unkundiger Weise entstehe.[1]) Sie glauben ferner, dass das Licht von einem Geschlecht sei, und die Finsterniss gleicherweise von einem Geschlechte. — — Sie sind der Meinung, dass das Licht ganz und gar weiss sei, und die Finsterniss ganz und gar schwarz; dass das Licht unaufhörlich die Finsterniss mit seiner untersten Seite berühre, und die Finsterniss unaufhörlich das Licht mit ihrer obersten Seite berühre.[2])

Es ist also nach so vielen übereinstimmenden Zeugen der uranfängliche Gegensatz von Gott und Materie, von Licht und Finsterniss, von Gutem und Bösem, welcher der Lehre des Bardesanes zu Grunde liegt. Wir haben kein Recht, diesen Dualismus erst später in die Schule des Bardesanes eindringen zu lassen.[3]) Gehört Bardesanes nun, wie die Kirchenväter sagen, der valentinianischen Schule an, so vertritt er dieselbe doch, wie uns auch gesagt wird, in ihrem anatolischen Zweige, welcher dem parsischen Dualismus weit näher stand, als der abendländische oder italische Valentinianismus. Dieser Dualismus ist nur wenig milder, als bei Marcion und Mani, zwischen welchen Bardesanes in der Mitte steht.

---

[1]) Noch Ahron ben Elia um 1346 (עץ חיים, herausgegeben von Delitzsch, Leipzig 1841, p. 118), welchen Merx a. a. O. S. 130 anführt, sagt: die Bardesanisten lehren, Gott verursache das Gute, der Satan das Böse.

[2]) Ganz ähnlich lehrte Mani nach dem Fihrist a. a. O. S. 86: „Jenes Lichtwesen grenzt unmittelbar an das finstere Wesen ohne eine Scheidewand zwischen beiden; das Licht berührt mit seiner (untersten) Seite die Finsterniss, während es nach oben, nach rechts und nach links unbegrenzt ist. Ebenso ist die Finsterniss nach unten und nach rechts und nach links endlos.“ S. 94: „Die Finsterniss grenzt an diese lichte Erde oberhalb und diese unterhalb. Beide, das Licht nach oben und die Finsterniss nach unten, sind unbegrenzt.“

[3]) Nach Merx a. a. O. S. 86 im 6. Jahrhundert.

II. Ueber die beiden ἀρχαί des Systems hinaus führt uns der schon bemerkte Sprachgebrauch bei Ephräm, welcher mit dem Namen der Itje die ἀρχαί und die αἰῶνες zusammenfasst.[1]) Auch Epiphanius, welcher nicht περὶ πολλῶν ἀρχῶν gegen Bardesanes streitet, sondern von demselben sagt: πολλὰς δὲ καὶ αὐτὸς ἀρχὰς καὶ προβολὰς διηγήσατο[2]), führt uns über den Dualismus hinaus in die zweite Eigenthümlichkeit der gnostischen Systeme, den Emanatismus. Auch in dieser Hinsicht hat die Lehre des Bardesanes ein ächt morgenländisches Gepräge, indem sie den Gegensatz des Männlichen und des Weiblichen, welcher der valentinianischen Syzygien-Theorie zu Grunde liegt, schon mit jenem sinnlichen Anstrich ausführt, welcher auch der ursprünglichen, morgenländischen Gestalt des Manichäismus eigenthümlich ist. Hier tritt das ein, was Ephräm sagt: „Die Rede des Bardesanes ist öffentlich züchtig; im Verborgenen ras't er mit geheimen Lästerungen, gleich einer Frau, die im Geheimen Ehebruch treibt."[3])

Wenn die ganze Weltansicht des Bardesanes von dem Gegensatz von Licht und Finsterniss, Gutem und Bösem ausgeht: so beginnt die Emanation des Lichtreichs bei ihm mit dem Unterschiede des Männlichen und Weiblichen, welchen wir hier nicht einmal unmittelbar auf syrische oder vorderasiatische Anschauungen, sondern zunächst nur auf die valentinianische Syzygien-Theorie zurückzuführen brauchen. An der Spitze derselben steht ja die Syzygie des Urwesens oder Bythos und der Sige (oder Ennoia, Charis), in deren Mutterschooss der Urvater wie einen Samen (καθάπερ σπέρμα) den Gedanken der ἀρχὴ τῶν ὅλων einfliessen lässt, so dass sie empfängt und die zweite Syzygie, den Νοῦς nebst der Ἀλήθεια, gebiert.[4]) Das Band, welches die Ur-Syzygie verbindet, erscheint aber schon ziemlich locker, wenn Valentin selbst dieselbe gefasst hat als δυάδα ἀνονόμαστον, ἧς τὸ μέν τι καλεῖσθαι

---

[1]) S. o. S. 26, Anm. 1.

[2]) Haer. LVI, 2.

[3]) S. o. S. 26, Anm. 2. Ein Beispiel dieser Lästerungen hat sich uns schon bei der Materie als dem locus foetidus ergeben, s. o. S. 33, Anm. 1.

[4]) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 1, 1.

Ἄρρητον, τὸ δὲ Σιγήν· ἔπειτα ἐκ ταύτης τῆς δυάδος δευτέραν δυάδα προβεβλῆσθαι, ἧς τὸ μέν τι Πατέρα ὀνομάζει, τὸ δὲ Ἀλήθειαν.[1]) Bardesanes nennt die doppelte Wurzel der ganzen Emanation des Lichtreichs den „Vater" und die „Mutter des Lebens." Ephräm sagt[2]): „Es reden die Söhne des Bardesanes wie unerfahrene Kinder: Etwas floss aus und stieg herab von dem Vater des Lebens[3]), und die Mutter empfing und gebar den verborgenen Sohn, welcher Sohn des Lebens[4]) genannt ward. — Er (Bardesanes) fügt hinzu, es sei nicht möglich, dass Einer allein überhaupt hervorbringe und zeuge. Unsern Herrn nennt er ein Wesen, von Zweien erzeugt durch das Geheimniss der Vereinigung.[5]) Es lässt sich von vorn herein erwarten, dass auch der „Sohn des Lebens" nicht allein bleibt, sondern eine weibliche Gefährtin erhält. Neander hielt sich an die ophitische Lehre und liess von der Befruchtung des Urvaters etwas übersprudeln nach dem Chaos, d. h. die unvollkommene Tochter der Sophia, die Achamoth.[6]) Diese Sophia ist ja aber aus dem Lichtreiche gefallen und kann kein bleibendes Glied der höchsten Aeonenwelt sein. Daher blieb Hahn[7]) bei der Rucho d'Kodscho stehen, welche in der obersten Tetras oder in der „heiligen Ekklesia" der Ophiten[8]) zwar nicht die vierte, wohl aber die dritte Stelle einnimmt, und nicht die Genossin, wohl aber die Mutter des himmlischen Christus ist. Ebenso glaubt Merx a. a. O. S. 66 nicht zu irren, wenn er den weiblich gedachten heiligen Geist für die Genossin des Sohnes erklärt. Am scharfsinnigsten hat Lipsius[9]) diese Ansicht durchgeführt, zugleich aber wohl auch ihre Un-

---

[1]) Bei Irenäus adv. haer. I, 11, 1.

[2]) Hymn. LV, p. 557 B sq. (bei Hahn l. l. p. 62, Merx a. a. O. S. 65).

[3]) Hahn: a patre viventium.

[4]) Hahn: filius viventis.

[5]) Hahn: mysterio coitus.

[6]) Gnost. Syst. S. 194, vgl. Irenäus adv. haer. I, 30, 1.

[7]) L. l. p. 62 sq. 68.

[8]) Nach Irenäus a. a. O.: der Urmensch, des Menschen Sohn, der heil. Geist (weiblich), Christus.

[9]) Gnosticismus S. 112, 114, über die ophitischen Systeme in der Zeitschrift f. wiss. Theol. 1863, IV, S 435 f.

durchführbarkeit thatsächlich herausgestellt. Auch bei Bardesanes begegne uns der Vater alles Lebens (der Urmensch der Ophiten) und die Mutter des Lebendigen (bei den Ophiten der heilige Geist als Weib), aus deren Vermählung ein Rechtes und ein Linkes, Christus und seine Schwester Chakmuth[1]) entsteht, von welcher Aehnliches gelte, wie von der Sophia des von Irenäus geschilderten Systems. Die Namen „Sohn des Lebendigen“ und „heiliger Geist“ finden sich bei Bardesanes wieder. **Lipsius** hebt jedoch auch die wesentliche Abweichung unbefangen hervor. „Während dort drei männliche Principien und ein weibliches, die Mutter des Lebens oder der heilige Geist, die obere Tetras bilden, die Achamoth aber ausserhalb der „heiligen Kirche“ steht und erst am Ende der Weltentwickelung in sie eingeht, so lehrt Bardesanes zwei Syzygien, den Vater des Lebens und die Mutter, und unter ihnen den Sohn oder Christus und den heiligen Geist. Der zweite Mensch oder der Sohn ist also hier mit dem dritten, männlichen Principe identificirt, und an die Stelle der von Irenäus bezeugten Vermählung zweier männlichen Lichter mit dem ersten Weibe tritt die scheinbar einfachere Vorstellung von zwei regelmässigen Aeonen-Paaren. Dass der Name „heiliger Geist“ (Rucho d' Kodscho) für das zweite weibliche Princip aufgespart wird, scheint auf den ersten Blick von untergeordnetem Interesse zu sein, hat aber im Zusammenhange dieser Lehre seinen guten Grund. Es hängt diese Bezeichnung nämlich offenbar mit der schon erwähnten Aenderung zusammen, dass diess zweite weibliche Princip, die Achamoth oder Chakmuth, von vorn herein ihre dauernde Stelle in der obern

---

[1]) Den Namen ܚܟܡܘܬ bei Ephräm Hymn. III, p. 444 C. D. will **Lipsius** (Gnosticismus S. 122, ophitische Systeme a. a. O. S. 418) nicht mit mir als eine syrische Wendung des gangbaren Namens *Ἀχαμώθ* ansehen, sondern mit **Hahn** l. l. p. 64 von ܚܟܡ cognovit uxorem, genuit ableiten, daher als „Zeugemutter“ fassen. Allein diese Form ist ganz vereinzelt, und es liegt wahrlich näher, sie erst aus dem griechischen Schulausdruck *Ἀχαμώθ* herzuleiten. Weisheit (*σοφία*) heisst im Syrischen: ܚܟܡܬܐ, ܚܟܝܡܘܬܐ.

Tetras angewiesen erhält, womit freilich die Reminiscenzen an den Fall der Sophia aus der obern Welt wenig harmoniren.“ Eben weil wir hier nicht bloss „Reminiscenzen“ an die gefallene Sophia-Achamoth, sondern ganz die valentinianische Lehre finden werden, kann ich auch unmöglich glauben, dass Bardesanes die Achamoth, gerade die gefallene Sophia, in die oberste Tetras hinaufgerückt habe. Man gewinnt auch eine weit einfachere Vorstellung, wenn man sich an die ausdrücklichen Aussagen Ephräm's hält. Derselbe fährt ja in der angeführten Stelle[1]) gleich fort: „Wer aber möchte sich nicht die Ohren verstopfen, um nicht zu hören, wie sie sagen, dass die Rucho d' Kodscho zwei Töchter geboren hat; nach ihrer Rede sprach sie zu ihnen in ihrer Liebe:

Die Tochter deines Fusses[2]),
Sei Tochter mir, dir Schwester.

Und ich schäme mich zu erzählen, wie ihre Empfängniss geschehen ist. Jesus bedecke meinen Mund! Denn ich beflecke meine Zunge, wenn ich ihre Geheimnisse aufdecke: Zwei Töchter gebar sie, die eine: „Scham des Trokkenen, die andere: Gebilde des Wassers.“[3]) Warum soll die Rucho d' Kodscho hier nicht die Genossin des Urvaters oder die „Mutter des Lebens“ selbst sein? Bardesanes würde sich in diesem Falle noch an die alterthümliche Vorstellung der Gottheit als einer Monas, welche durch das Heraustreten der Weisheit oder des Geistes zu einer Dyas, zu einem Eltern-Paare wird[4]), angeschlossen haben. Und die Urmutter, welche auch Rucho d' Kodscho heisst, würde dann ausser dem „Sohne des Lebens“ noch eine Tochter, etwa die Sophia, welche das valentinianische Pleroma abschliesst, oder mehr manichäisch

---

[1]) Hymn. LV, p. 557 C. (bei Hahn l. l. p. 63, Merx a. a. O. S. 65).

[2]) D. h. allerdings auch: die Tochter, die dir folgt.

[3]) Die wörtliche Uebersetzung ist sicher festzuhalten, nicht mit Merx a. a. O. S. 65 abzuschwächen: „die eine Tochter heisst das Trockene, die andere das Wasser.“ Gerade das pudendum aridi ist dem Ephräm so entsetzlich.

[4]) Vgl. Clem. Hom. XI, 24. XVI, 12 und was ich sonst in meinem Werke über die apostolischen Väter S. 167 angeführt habe.

den Lebensgeist, geboren haben. Ueber den Namen „Scham des Trocknen“ ist freilich nicht viel mehr zu sagen, als dass er zu der sinnlichen Anschauungsweise des Bardesanes gehört und am Ende die unreine Leidenschaft nach dem Urwesen ausdrückt, von welcher die valentinianische Sophia befruchtet ward.[1]) Dass wir aber auf dem richtigen Wege sind, beweis't die „Tochter der Tochter“, welche ihrer eigentlichen Mutter als Schwester, der Mutter dieser Mutter, der Rucho d' Kodscho als Tochter gelten soll. Diese Tochter-Tochter des heiligen Geistes, welche imago aquarum heisst, ist unverkennbar die gefallene Sophia, oder die ophitische Sophia-Prunikos, die valentinianische Sophia-Achamoth.[2]) Sie steht als die niedere

---

[1]) Nach Irenäus adv. haer. I, 2, 2 sprang die valentinianische Sophia hervor *καὶ ἔπαθε πάθος ἄνευ τῆς ἐπιπλοκῆς τοῦ συζύγου τοῦ Θελητοῦ. — τὸ δὲ πάθος εἶναι ζήτησιν τοῦ πατρός· ἤθελε γάρ, ὡς λέγουσι, τὸ μέγεθος αὐτοῦ καταλαβεῖν.* Zu vergleichen ist jedenfalls die Tochter dieser Sophia, die ophitisch-valentinianische Prunikos-Achamoth, welche nach den Barbeloniten in den untern Theilen einen coniux suchte (Irenäus adv. haer. I, 29, 4). Der Name Prunikos selbst bedeutet die Buhlerin, vgl. W. Möller, Geschichte der Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes, Halle 1860, S. 432. Man hat ferner zu vergleichen die ophitisch-gnostische Barbelo, welche den kosmischen Archonten ihr *σπέρμα* rauben will, *δι' ἡδονῆς καὶ ἐκχύσεως* (bei Epiphanius Haer. XXV, 2), ähnliche Vorstellungen der Prunikos (ebdas. c. 7), einer *μήτρα*, aus welcher Götter, Engel und Dämonen hervorgehen (ebdas. c. 5). Dazu vgl. Epiphanius Haer. XXVI, 1. 10 und was Lipsius in der Abhandlung über die ophitischen Systeme a. a. O. S. 445 f. bemerkt, auch manichäische Lehren von einer schönen Lichtjungfrau bei Thilo Acta S. Thomae apostoli, Lips. 1823, p. 130 sq., Baur, manich. Religionssysteme S. 220. 224. Schon die markosische Formel bei Irenäus adv. haer. I, 13, 6 sagt von der *μεγαλότολμος* (Achamoth) Aehnliches aus, sie habe den geistigen Samen geboren, *τότε ἐπιθύμιον τῶν ἄνω ὡς ἐνύπνιον ἔχουσα.* In unserm Falle erinnert die „Scham des Trockenen“ zunächst an die babylonische Amorka, d. h. nach Movers Phönicier I, S. 270: אם רקעה, Mutter des Festen.

[2]) Die ophitische Prunikos steigt ja anfangs in die Gewässer hinab, bewegt dieselben und nimmt aus ihnen einen Leib an. Nachdem sie sich mit Mühe aus dem Wasser erhoben, lässt sie unter dem von ihr gebildeten Himmel aquatilis corporis typum zurück und noch im Wasser gebiert sie einen Sohn, den Jaldabaoth, vgl. Irenäus adv. haer. I, 30, 3. 4. Die valentinianische Sophia-Achamoth ist nur eine Umbildung dieser

Sophia zu der obern, deren Tochter sie ist, in einer Art Schwesterverhältniss.[1]) - Sie ist die Tochter, durch welche die Rucho d' Kodscho als Urmutter weiteres Leben ausserhalb der Lichtwelt hervorbringt. Zwar kann es auch die obere Sophia sein, welche Bardesanes in der Anrede der noch auf Erden

---

ophitischen Prunikos, auf welche als das „Mägdlein" (נַעֲרָה) auch die ophitisch-gnostische Norea (Irenäus adv. haer. I, 30, 9, Epiphanius Haer. XXVI, 1) zurückweis't. Wie sehr sie mit dieser נערה eins war, möchte noch aus der aramäischen Formel bei der markosischen Geistestaufe erhellen, welche Irenäus l. l. I, 21, 3 mittheilt, aber ganz falsch übersetzt: *βασεμὰ χαμοσσὴ βααιανορὰ μισταδία ῥουαδὰ κουστὰ βαβοφὸρ καλαχθεῖ.* Hitzig, ein Gebet der Markosier (Zeitschr. f. w. Th. 1858, S. 313 f.) will die Worte so enträthseln: בְּשִׁמְךָ עַם חָסֵא בָּעֵין נְהוֹרָה מְשַׁתְּדַיָּא רוּחָא דְקוּשְׁטָא דְבַעֲפַר הֲלַכְתִּי, zu deinem Namen betet ein frommes Geschlecht, o ausgestrahltes Licht, Geist der Wahrheit, der du auf dem Staube wandeltest. Harvey in der Ausgabe des Irenäus (Cantabr. 1857) I, 183: ܒܫܡܐ ܡܫܡܠܝܐ ܐܒܐ ܘܢܘܗܪܐ ܡܬܡܠܠܬܐ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܦܘܪܩܢܐ ܡܠܐܟܐ ܟܠܗ in nomine Sophiae patris et lucis, quae vocata est Spiritus sanctitatis, in redemptionem angelicam. Das Richtige beider Lösungen möchte sich etwa so zusammenfassen lassen: בשם החכמות (*Ἀχαμώθ*) אמא (ܐܡܐ) החיא נערא מצד יה׳ רוחא דקודשא באבא פרקא לחדי, „im Namen der Achamoth, der Mutter des Lebens, des Mägdleins von Seiten Jhvh's, der Rucho d' Kodscho, in dem Vater, der durchbricht zur Wonne." — Oder soll man den Schluss (lat. interpr. bafobor camelanthi) herstellen: בעבר רקע מלכתי, „die du jenseits der Feste herrschest?" Auf alle Fälle haben wir hier die Achamoth, welche auch in der markosischen Formel bei Irenäus adv. haer. I, 13, 6 die *πάρεδρος θεοῦ* (hier „von Seiten Jhvh's") genannt wird, die Mutter des Lebens, was allenfalls auch von der Achamoth als der „Mutter" gelten kann, die „Norea" oder das Mägdlein, die Rucho d' Kodscho. Ist diese Deutung, die ich namentlich zuletzt gern berichtigen lasse, wesentlich richtig, so haben wir eine neue Bestätigung für die Ansicht, dass der valentinianische Schulausdruck *Ἀχαμώθ*, welcher von החכמות Sprüchw. Sal. 1, 20. 9, 1. 24, 7 herkam (vgl. meine Adhandlung über den Gnosticismus u. die Philosophumena, Zeitschr. f. w. Th. 1862, S. 447), in das Aramäische hinübergenommen ward.

[1]) Daher rufen die Ophiten bei Irenäus adv. haer. I, 21, 5 an: *τὴν ἄφθαρτον Σοφίαν, ἥτις ἐστὶν ἐν τῷ Πατρί, μήτηρ δὲ τῆς μητρὸς ὑμῶν* (ἡ der Achamoth) *τῆς μὴ ἐχούσης μητέρα* (l. *πατέρα*), *ἀλλ' οὔτε* (l. *οὐδὲ*) *σύζυγον ἄρρενα· θήλεια δὲ ὑπὸ θηλείας γενομένη ἐποίησεν ἡμᾶς, ἀγνοοῦσα καὶ τὴν μητέρα αὐτῆς καὶ δοκοῦσα ἑαυτὴν εἶναι μόνην· ἐγὼ δὲ ἐπικαλοῦμαι αὐτῆς τὴν μητέρα.*

pilgernden Erlösten an die Rucho d' Kodscho, animarum praesidem et matrem, erwähnt[1]):

..... Wann endlich
Schau'n wir dein Gastmahl,
Sehn wir das Mägdlein,
Die Tochter, die auf dein Knie
Du setzest und herzest?

Aber nur auf die valentinianische Sophia-Achamoth, auf die Sehnsucht dieser verstossenen Tochter des Lichtreichs nach der Heimath kann sich die Klage eines verlassenen Weibes beziehen, welche Bardesanes[2]) nach Ps. 22, 1 sagen liess:

Mein Gott und Haupt,
Hast du mich allein gelassen?

Und die endliche Heimkehr der gefallenen Achamoth besingt er[3]) in folgenden Versen:

Den Sitz der Wonne,
Dess Thor, wenn geboten,
Der Mutter sich öffnet.

Alles dieses zeigt bereits zur Genüge, dass die gefallene Sophia-Achamoth bei Bardesanes nicht etwa bloss ein matter Nachklang der ophitisch-valentinianischen Gnosis ist, sondern wenn irgend etwas zu dem Kerne des Systems gehört. Hier stellt es sich auch schon heraus, dass Bardesanes, bei aller Berührung mit der ältern Ophiten-Gnosis, die valentinianische Schule, zu welcher er gerechnet wird, durchaus nicht verleugnet. Die Ophiten kannten nur eine einzige Sophia, die gefallene Buhlerin (Prunikos), Bardesanes lehrt mit Valentinus eine doppelte Sophia, eine obere, welche in dem Pleroma bleibt, und eine niedere, welche aus demselben herabsinkt. Freilich bleibt Bardesanes, da diese doppelte Sophia der Abschluss des Pleroma sein muss, ganz wie die Ophiten, bei einer obersten Tetras stehen, ohne mit Valentinus zu 30 Aeonen und den herstellenden, erlösenden Mächten (Horos, Christus

---

[1]) Bei Ephräm Hymn. LV, p. 557 F. (Hahn l. l. p. 89, Merx a. a. O. S. 68).

[2]) Bei Ephräm Hymn. LV, p. 558 A. (Hahn l. l. p. 67, Merx a. a. O.).

[3]) Bei Ephräm Hymn. ebd. p. 558 B. (Hahn l. l. p. 74, Merx a. a. O. S. 81).

und heiliger Geist, Soter) fortzuschreiten. Allein die Uebereinstimmung betrifft auch lediglich die Zahl. Die Ophiten-Gnosis beginnt mit der christlichen Trias des Urvaters, des Menschensohns und des heiligen Geistes (als Weib), aus welcher dann zur Ausfüllung der Vierzahl der vollkommene Christus, zu ihrer Ueberschreitung und weiterer Gestaltung die unvollkommene Sophia hervorgeht.[1]) Die Tetras, welche sich uns bei Bardesanes ergeben hat, nämlich Vater und Mutter des Lebens (Rucho d' Kodscho), der Sohn des Lebendigen und die obere Sophia[2]), besteht schon, wie das valentinianische Pleroma, aus Syzygien, aus Aeonen-Paaren.[3]) Das Bestreben, die Syzygienlehre wenigstens so weit als möglich zur Durchführung zu bringen, sagt Lipsius[4]), ist dem Bardesanes mit Valentin und

---

[1]) In dem Diagramm der Ophiten bei Origenes c. Cels. VI, 58 besteht jedoch die oberste Tetras schon ähnlich wie bei Bardesanes aus *πατήρ, ζωή, υἱός, ἀγάπη*, auch finden wir hier am Ende schon eine doppelte Sophia, als *Σοφίας πρόνοια* und *Σοφίας φύσις*. Etwas anders freilich Lipsius, über die ophitischen Systeme, Zeitschr. f. Th. 1864, I, S. 45.

[2]) Zur Bestätigung dieses Ergebnisses dient auch die ächte Lehre Mani's, bei welchem wir nach dem Fihrist (a. a. O. S. 91) eine ganz ähnliche Vierzahl wiederfinden. „Als nun," lehrt Mani, „die 5 Engel das Licht Gottes, welches die Habgier heimlich entrissen und in diesen beiden Geschöpfen (Adam und Eva) gefangen eingeschlossen hatte, in seiner Beschmutzung sahen, baten sie den Boten froher Kunde, die Mutter des Lebens, den Urmenschen und den Lebensgeist, dass sie jemanden zu diesem Urgeschöpf senden möchten, der es losmache und errette" u. s. w. Ebenso stellt Turbo in den Actis Archelai et Manetis c. 7 die Lehren Mani's dar. Im Gegensatz gegen die eingedrungene Finsterniss bringt der Vater hervor die Mutter des Lebens, diese den ersten Menschen, welchem dann der Vater den lebenden Geist (*τὸ ζῶν πνῶμα*) zu Hülfe schickt. Und die manichäischen Acta Thomae beschliessen den Hymnus auf die Mutter des Lichts, welche der valentinianischen Sophia entspricht; c. 7: *ἐδόξασαν δὲ καὶ ὕμνησαν σὺν τῷ ζῶντι πνεύματι τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας καὶ τὴν μητέρα τῆς σοφίας*. Dazu vgl. Thilo's Commentar p. 151.

[3]) Ephräm Hymn. LIV, p. 555 (Hahn l. l. p. 61): Unde fixerunt istos Itje (substantias aeternas) dispares et miscuerunt (besser: coniugarunt) earum naturas et distinxerunt earum fines, quum omnis natura *τῶν* Itje difficilis sit pervestigatu, eo quod sunt Itje?

[4]) Ueber die ophitischen Systeme, Zeitschr. f. w. Th. 1863 S. 441.

Andern gemeinsam. Und wenn er das weitläufigc Pleroma Valentin's auf eine Tetras zurückgeführt hat, so trifft er in dieser Hinsicht nicht bloss mit der ophitischen Barbelo, d. h. בארבע אלוה, *ἐν τετράδι ϑεός*[1]), sondern auch, wenn Volkmar[2]) Recht hat, mit der valentinianischen Kolarbasus-Gnosis (כל ארבע) zusammen. Innerhalb seiner höchsten Ogdoas hob Valentinus selbst die erste Tetras als das Ursprüngliche hervor.[3]) Und seine Schüler haben die Ogdoas durch Zusammenfassung der Syzygien auch auf eine Tetras zurückgeführt.[4]) Was ausser dieser einfachern Fassung bei Bardesanes besonders hervortritt, das ist die sinnliche, ächt semitische Färbung, die Ausmalung des Geschlechtlichen bei der Emanation, welche den Ephräm so entrüstet hat. Da geht ein Same aus von dem Urvater zu der Urmutter, sie zu befruchten. Da ist die Rede von einer Schwangerschaft des heiligen Geistes.[5]) Da wird der Sohn des Lebens, d. h. Christus, wenn gleich im Himmel, von Mann und Weib erzeugt. Da heisst die obere Sophia „Scham des Trockenen.“ Da wird die höchste Lichtwelt, das Pleroma überhaupt, zu einem Paradiese im Sinne eines Lust-Orts. Ephräm[6]) klagt über Bardesanes: „An den Ort der Schmach[7]) setzt er das Paradies. Doch die reine Thora widerlegt wie ein Spiegel ihre hassenswerthe Lehre. Weiter hasst

---

[1]) Vgl. Harvey's Ausgabe des Irenäus I, 221 und Lipsius, Gnosticismus S. 115.

[2]) Die Kolarbasus-Gnosis in der Zeitschr. f. hist. Theol. 1855, S. 603 f.

[3]) Bei Irenäus adv. haer. I, 11, 1 (Fortsetzung der oben S. 38, Anm. 1 angeführten Stelle): *ἐκ δὲ τῆς τετράδος ταύτης καρποφορεῖσϑαι Λόγον καὶ Ζωήν, Ἄνϑρωπον καὶ Ἐκκλησίαν· εἶναί τε ταύτην ὀγδοάδα πρώτην.*

[4]) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 1, 1. 7, 2. 8, 5. 11, 2 (Secundus). 3. 14. 15 sq. (Marcus, bei welchem die *πανυπερτάτη τετράς* eine grosse Rolle spielt, die Mutter des Alls ist, a. a. O. 15, 2. 3: *ἀπὸ τετράδος γὰρ προῆλϑον οἱ αἰῶνες*).

[5]) Ephräm Hymn. LV, p. 557 F.: „und er bezeugt in seinen Schriften (Commentaren), geschwätzig in seinen Schmeichelreden und lasciv in seinen Gesängen, da er beschimpft hat den schönen Namen des heil. Geistes, der in aller Reinheit genügt sie zu beschämen.“

[6]) Hymn. LV, p. 558 D., bei Hahn l. l. p. 74 sq., Merx a. a. O. S. 82.

[7]) Hahn: loco foedo.

er das Paradies, das gesegnete des Heiligen, und bekennt ein Paradies, ein andres der Schmach,

Welches Götter[1]) massen und gründeten,
Nämlich Vater und Mutter
Haben durch ihr Beilager jenes gesäet[2])
Und mit ihren Schritten bepflanzt.[3])

In der Geschichte des Paradieses ist Moses ihr Gegner. Denn dieser hat solches nicht geschrieben. In Eden, steht geschrieben, pflanzte der Herr das Paradies. Moses verkündete das eine, Bardesanes aber führte ein zweites[4]) ein:

„Welches Götter massen und gründeten“

an einem Orte, den zu nennen ich mich scheue, wiewohl ich mich seines Namens erinnere.“ So arg hat es Bardesanes jedoch nicht gemeint, indem er mit semitischer Phantasie von dem irdischen Paradiese seine Bilder für die höchste Lichtwelt entlehnte. Die valentinianische Syzygienlehre erscheint hier in den brennendsten Farben morgenländischer Phantasie. Ephräm[5]) klagt, dass Bardesanes erdichtete „Männer und Weiber, Götter und Kinder, und mit vollem Munde lästerte er und verherrlichte Viele:

Heil euch, meine Herren,
Versammlung von Göttern!“[6])

Diese Versammlung von Göttern nöthigt uns ebenso wenig als die „heilige Ekklesia“ der Ophiten, über eine höchste Tetras

---

[1]) Elohim in der Mehrheit.

[2]) Hahn: concubitu suo illum severunt.

[3]) Da ist „die Tochter deines Fusses“ (o. S. 40, Anm. 2) zu vergleichen. Wie Bardesanes, so hat auch der Gnostiker Justinus (Philosophum. V, 26, p. 150 sq.) die Geschichte des Paradieses ächt gnostisch ausgebeutet, für die ursprüngliche Verbindung Elohim's mit der Eden, aus welcher 12 männliche und 12 weibliche Engel als die Bäume des Paradieses entspringen, benutzt. Die Art, wie hier die vier Ströme des Paradieses ausgedeutet werden, kann uns darauf hinweisen, dass auch Bardesanes dieselben sehr gut für seine höchste Tetras benutzen konnte.

[4]) Hahn: Moses unum (paradisum) praedicat, iste duos finxit. Wahrscheinlich ist mit Merx nicht ܬܪܝܢ, sondern ܬܪܝܢ (secundus) zu punctiren.

[5]) Hymn. LV, p. 558 E., bei Hahn l. l. p. 67 sq., Merx a. a. O. S. 65.

[6]) Wieder Elohim als Mehrheit.

hinauszugehen. Freilich schliesst dieselbe schon den Unterschied von Mann und Weib, göttlichen Eltern und ihren Kindern in sich. Allein auch das ist in der Vierzahl zusammengedrängt.

Ueber eine Tetras müssten wir freilich hinausgehen, wenn Bardesanes sich, wie man gewöhnlich meint, ausdrücklich zu 7 Aeonen bekannt hätte. Und wenn man dann noch das Urwesen selbst hinzunimmt, so scheint man gar eine valentinianische Ogdoas zu erhalten. So Neander[1]) mit Berufung auf eine Stelle Ephräm's[2]) über Bardesanes, „welcher 7 Itje (Wesen) behauptete, verkündete die Zeichen des Thierkreises, die Geburtsstunde (Horoskop) beobachtete, lehrte über die Sieben und erforschte die Zeiten (captavit horas).“ Es ist jedoch sehr die Frage, ob diese Siebenzahl dem Pleroma, und nicht vielmehr, wie sonst überall[3]), der siderischen Hebdomas, den Planeten, gelten sollte. Dass man auf jenem Wege schlechterdings nicht zum Ziele kommt, lehren die nachfolgenden Versuche. Dem Bardesanes schreibt auch Hahn l. l. p. 66 eine Siebenzahl von Aeonen zu, welche er durch Hinzufügung von vier Elementen zu der Tetras herausbringt.[4]) Da erhält man aber bei dem besten Willen nur sechs oder acht Aeonen, je nachdem man den Vater und die Mutter des Lebens mitzählt oder nicht. Lipsius sagt[5]): „Trotz der Einheit Gottes giebt es aber eine Mehrheit von Aeonen als Offenbarungen der ver-

---

[1]) Gnost. System S. 194.

[2]) Hymn. LI, p. 550 D. (s. o. S. 25, Anm. 1).

[3]) Z. B. bei Ephräm Hymn. LIII, p. 553 F. (s. o. S. 34, Anm. 1), wo auf die sich entgegengesetzten Itje zunächst die (offenbar 7) Sterne, dann die (12) Zeichen des Zodiakos folgen, „ein Leib von dem Bösen ohne Auferstehung, eine Seele von den Sieben.“

[4]) A. a. O. p. 62 sq.: concepit enim a Patre viventium coniux, et iam mater filium occultum peperit, qui vocatus est Filius viventis (= Christus). edita est porro Rucho d' Kudscho (Spiritus S.), quae et ipsa, Filii quippe viventis soror et coniux, duas peperit filias, Majo et Jabscho, quae cum duobus aliis Aeonibus, Nuro (Igne) et Rucho (Spiritus — Aëre) quatuor elementis praesunt. ita maribus et feminis eorumque natis, numero septem, nomine Itje Pleroma constitit.

[5]) Gnosticismus S. 174.

borgenen Fülle des Urvaters, welche zusammen eine Siebenzahl bilden. Dem Urvater zur Seite steht als dessen weibliche Genossin die Urmutter, aus ihnen emaniren als zweite Syzygie der Sohn des Lebendigen oder Christus und dessen Genossin der heilige Geist oder die Zeugemutter, Chakmuth, d. i. Achamoth; zwei weitere Aeonenpaare, welche die Elementargeister darstellen, vollenden die obere Siebenzahl". Da kommen wieder 8 Aeonen heraus. Genauer hat Lipsius in der Abhandlung über die ophitischen Systeme[1]) die 7, oder vielmehr 8 höchsten Aeonen des Bardesanes zu bestimmen versucht. Mit den zwei Syzygien des Vaters und der Mutter des Lebens, Christi und seiner Schwester Chakmuth, sei das Gebiet der unsichtbaren Welt noch nicht abgeschlossen. Aus ihnen sollen noch zwei andre Aeonenpaare hervorgehen, die vier Elementargeister, Feuer und Erde, Luft und Wasser. Erst unterhalb derselben beginnt mit Sonne und Mond, den Ebenbildern von Vater und Mutter, die sichtbare Welt, das Reich der 7 Planeten, unter denen die 12 Zodiakalgeister und die 36 Decane[2]) stehen. „Wir haben also in der unsichtbaren Welt eine doppelte Tetras, eine ideale und eine reale; letztere aber hat bei den „Ophiten" des Irenäus keine andere Parallele als die dem obern Reiche anfangs gegenüberstehende Vierheit materieller Potenzen, Wasser und Finsterniss, Abyssos und Chaos."[3]) Hiermit ist ohne Zweifel das Mögliche geleistet, um auch bei Bardesanes eine Ogdoas oder Hebdomas höchster Aeonen zu gewinnen.[4]) Aber die an sich

---

[1]) Zeitschrift f. w. Theol. 1864. S. 436 f.

[2]) Nach dem Dialog über das Schicksal p. 18 (bei Eusebius Praep. ev. VI, 10, 21).

[3]) Irenäus adv. haer. I, 30, 1: sub his (dem Urmenschen und des Menschen Sohn) autem Spiritum sanctum esse, et sub superiori spiritu segregata elementa, aquam, tenebras, abyssum, chaos, super quae ferri spiritum dicunt, primam foeminam eum vocantes (vgl. Theodoret haer. fab. I, 14: *κάτω δὲ τούτων τέσσαρα στοιχεῖα, ὕδωρ, σκότος, ἄβυσσον, χάος· θῆλυ δὲ τὸ πνεῦμα καλοῦσι, καὶ τοῖς στοιχείοις ἐπιφέρεσθαι*). Nach den Valentinianern treten die vier Elemente: Feuer, Erde, Luft und Wasser, erst aus den *πάθη* der *κάτω Σοφία* hervor, vgl. Irenäus adv. haer. I, 5, 4.

[4]) Neben der Vorstellung einer obersten Syzygie von Vater und Mutter lässt Lipsius a. a. O. S. 441 die mannweibliche Auffassung des Ur-

treffende Vergleichung der vier ophitischen Elemente führt mich auf einen ganz andern Weg. Dieselben gehören ja recht eigentlich dem Reiche der Hyle an und bilden einen scharfen Gegensatz gegen die Tetras der Lichtwelt. Bardesanes sollte also diese vier Elemente, sollte namentlich Erde und Wasser in die Lichtwelt aufgenommen haben? Das will mir von vorn herein nicht einleuchten, und wenn ich die einander entgegengesetzten Itje bedenke, welche an der Spitze des bardesanischen Systems stehen[1]), so komme ich vielmehr auch bei ihm auf die Vorstellung einer der obern Tetras entgegengesetzten untern oder hylischen Tetras.

Dass es sich wirklich so verhält, dass in der elementarischen Tetras eben die dualistische Grundlage der Lehre unsers Gnostikers hervortritt, scheint mir aus Ephräm's Mittheilungen unzweifelhaft hervorzugehen. Derselbe stellt einmal[2]) drei Ansichten zusammen, von welchen die erste offenbar dem Marcion, die letzte dem Mani, die mittlere dem Bardesanes angehört.[3]) Dieser hat Luft, Feuer, Wasser und Finsterniss,

---

princips hergehen, so dass Bardesanes trotz der doppelten Tetras, doch wieder nur sieben Aeonen zähle.

[1]) S. o. S. 34, Anm. 1.

[2]) Hymn. XLI, p. 532 E. F., bei Hahn l. l. p. 65 sq.: Unus (Marcion) manifestavit Deum peregrinum, cui non sit nomen, patet autem, cur ei non sit nomen, quod ei non est substantia, sed totus est otiosus. nomina (divina) furatus est et ut fur palam cum clamore venditavit. alter vero οὐσίας (Itje; Hahn: aeones) vocavit aerem (Rucho) et ignem (Nuro), et aquam (Majo), et quum οὐσία una (Hahn: Aeon unus) nihil esset nec reperiretur, insignivit eum nomine tenebrarum; has insignivit nomine οὐσία (Itjo). Alius, quem illi antecesserunt et duxerunt (Manes), furatus est a sociis suis, manus eius contra omnes, et manus omnium contra eum; cum omnibus erat, ut omnes in errorem inducat, filio Hagaris totus est similis, qui omnes diripit.

[3]) Ganz richtig sagt Hahn l. l. p. 66: Primum esse Marcionem dubio caret, deum enim bonum s. benignum, quem a iusto distinguebat, ipse, teste Epiphanio, appellavit Peregrinum, quippe qui ad Christi usque tempora latuerat, v. Hymn. XLVIII, p. 543 E, XLIX, p. 546 C. D, L, p. 547 D, et Ephraemus eius irridendi causa sexcenties eodem nomine appellat. tertius vero non potest esse Bardesanes (so noch Merx a. a. O. S. 57); nusquam enim ita de eo loquitur Ephraemus, potest vero esse Manes, de

von welchen die letzte doch wahrlich nicht in das Lichtreich gehört, für Grundwesen (*οὐσίαι*) ausgegeben, offenbar in demselben Sinne, wie auch die Ophiten eine der Tetras des Lichtreichs entgegengesetzte Tetras der Finsterniss von *ὕδωρ, σκότος, ἄβυσσος, χάος* kannten. Aehnlich wie Bardesanes lehrten auch andre Valentinianer, nämlich Marcus und seine Anhänger[1]): *πρῶτον μὲν τὰ τέσσαρα στοιχεῖά φασι, πῦρ, ὕδωρ, γῆν, ἀέρα, εἰκόνα προβεβλῆσθαι τῆς ἄνω πρώτης τετράδος. τάς τε ἐνεργείας αὐτῶν συναριθμουμένας, οἷον θερμόν τε καὶ ψυχρόν, ξηρόν τε καὶ ὑγρόν, ἀκριβῶς ἐξεικονίζειν τὴν ὀγδοάδα.* Da haben wir, wie öfter bei Bardesanes, das Vorspiel der manichäischen Lehre. Mani nennt 5 Glieder der Erde: den leisen Lufthauch, den Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer.[2]) Dieselben stehen unter den 5 Gliedern des Lichtgottes[3]) und des Luftkreises, aber über den 5 Gliedern der Finsterniss: Nebel, Brand, Glühwind, Gift und Finsterniss.[4]) Bei Bardesanes ist alles noch weit einfacher. Aber den Grundwesen des Lichts steht doch auch hier schon die gleiche Zahl von Grundwesen der Finsterniss oder der Hyle gegenüber. Die doppelte Tetras ist um so weniger zu einer Ogdoas zu vereinigen, da die obere bereits in der Sophia und deren Tochter Achamoth ihren Abschluss hat.

Der ursprüngliche Gegensatz der Principien, welcher dem ganzen System zu Grunde liegt, hat sich also auf beiden Seiten zu einer entgegengesetzten Tetras fortgebildet. Auf der Seite des Lichts ist das unbegreifliche Urwesen in diesen Ent-

---

quo similiter loquitur Hymn. L, p. 547 E. F, LI, p. 550 E. et all. ll. Medius igitur erit Bardesanes. deinde hoc ordine chronologico, quo Marcionem Bardesanes, hunc Manes excipit, recensere solet hos haereticos Ephraemus noster tantum non ubivis, v. Hymn. XIV, p. 468 E. F. bis, H. L, p. 547 D—F, LI, p. 550 C—E et saepius.

[1]) Vergl. Irenäus adv. haer. I, 17, 1 (Philosophum. VI, 53 p. 219).

[2]) Bei Flügel a. a. O. S. 86.

[3]) Vergl. auch Acta Thomae c. 27 und Thilo's Commentar p. 192 sq.

[4]) Nach der epistola fundamenti des Manes bei Augustin contra epist. Manich. c. 7 (vgl. de haeres. c. 46) sind die 5 Elemente der Finsterniss fumus, tenebrae, ignis, aqua, ventus, vgl. Baur, manich. Religionssystem S. 21 f. 52 f.

faltungen begreiflich geworden.[1]) Auf der Seite der Finsterniss haben wir schon eine Vierzahl „hindernder Itje.“ Ausserdem hat sich uns auch bei Bardesanes in der Achamoth als der gefallenen Tochter des Lichts ein Princip ergeben, welches zwischen dem Gegensatze der beiden Reiche in der Mitte steht, und in dieser Stellung die Entstehung der endlichen Welt vermittelt. Da begreifen wir, was Ephräm[2]) für einen aus dem Hellenismus geflossenen Irrthum erklärt, dass mehr als Ein Wesen bei der Schöpfung der Welt betheiligt gewesen sein soll. Aber wie ist dieses Zusammenwirken der verschiedenen Principien näher ausgeführt?

III. Sind gleich die entgegengesetzten Mächte des Lichts und der Finsterniss nach Bardesanes bei der Entstehung der Welt irgendwie betheiligt, so erfolgt doch der erste Anstoss der Weltbildung auch nach ihm, wie bei den Valentinianern, durch den Fall der Sophia-Achamoth aus der Lichtwelt. Auf die Bardesanisten bezieht es sich, was Ephräm[3]) sagt: „Und da es angemessen ist, dass er (Gott) durch seinen Sohn erschafft, haben sie ausgesagt, dass, indem (er) schuf, die Chakmuth mit ihm schuf. Sie ist es, die mit ihm den Himmel und die Geschöpfe zubereitete. Und die Stolzen[4]) verwerfen und verleugnen den Sohn, verkündigen aber, dass die Chakmuth die zweite Schöpferin[5]) sei, die ihm geholfen habe.“ Es ist auch das gut valentinianisch, dass über der Achamoth ein erster Demiurg angenommen wird. Die Valentinianer leiteten ja die ganze weltbildende Thätigkeit der Achamoth in höherer

---

[1]) Ephraem Hymn. LIV, p. 556 A. (Hahn l. l. p. 62): praeter unum Itjo, cuius sublimitas sit incomprehensibilis, inducunt alios Itje (Hahn: naturas aeternas = Αἰῶνες), quae comprehendi possint.

[2]) Hymn. III, p. 444 A. (Hahn l. l. p. 68) exarsit in Bardesane error Graecorum, quod docuit ab Itje universum creatum et constitutum esse. Die Itje kann ich hier nicht mit Merx a. a. O. S. 76 als „Elemente“, sondern nur als ἀρχαί, Principien fassen.

[3]) Hymn. III, p. 444 C. D. (Hahn l. l. p. 64). Ich übersetze nach der freundlichen Mittheilung des Hrn. Prof. Dr. Krehl in Leipzig.

[4]) Krehl meint, die „Stolzen“, welche erst nach „verkündigen“ stehen, hierher hinaufrücken zu müssen.

[5]) Opifex, δημιουργός.

Ursache von ihrer Gestaltung durch den Soter des Lichtreichs ab, welchen sie daher *δυνάμει δεδημιουργηκέναι* liessen[1]), auch als den *δημιουργὸς καθολικός* bezeichneten.[2]) Um so mehr dürfen wir in dem Namen „Gebilde des Wassers", welchen die Achamoth bei Bardesanes führt, nicht bloss eine Andeutung des über dem Wasser brütenden Gottesgeistes 1 Mos. 1, 2, sondern die ganze ophitisch-valentinianische Geschichte von der Verlassenheit der Prunikos oder Achamoth auf dem Gewässer der Tiefe angedeutet finden.[3]) Die Verlassenheit der Achamoth bei ihrem Falle haben wir ohnehin schon oben (S. 43) aus Versen des Bardesanes kennen gelernt. Nur darin weicht Bardesanes von dem Valentinianismus, dessen anatolische Schullehre sonst in den *ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας ἐπιτομαῖς* verzeichnet ist, ab, dass er nicht erst *ἐκ τῆς* (*ἐκ*) *πλήξεως καὶ ἀπορίας* (der Achamoth) *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* herzuleiten braucht.[4]) Aber wenn auch die vier Grundstoffe schon vor dem Falle der Achamoth vorhanden gewesen sein sollen, so wird doch alle bestimmtere Weltbildung erst durch sie vermittelt.

Zunächst kommen wir jedoch noch immer nicht zu der irdischen Schöpfung, sondern bleiben noch in den Sphären der Gestirne. Die Ophiten lassen nun die gefallene Sophia den

---

[1]) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 4, 5, auch 5, 1.

[2]) Excerpta ex scriptis Theodoti §. 47 (Clem. Al. Opp. p. 980): *πρῶτος μὲν οὖν δημιουργὸς ὁ σωτὴρ γίνεται καθολικός· ἡ δὲ Σοφία* (Achamoth) *δευτέρα οἰκοδομεῖ οἶκον ἑαυτῇ καὶ ὑπήρεισεν στύλους ἑπτά*, vgl. Sprüchw. Sal. 9, 11. Daher in dem Hymnus auf die Tochter des Lichts Acta Thomae c. 7 *ἧς ὁ αὐχὴν εἰς τύπον βαθμῶν ἔγκειται, ὃν ὁ πρῶτος δημιουργὸς ἐδημιούργησεν.*

[3]) Vgl. o. S. 41, Anm. 3, dazu Irenäus adv. haer. I, 2, 2. 4, 1 sq. Der Ausdruck „Gebilde des Wassers" ist um so treffender, da die Achamoth ja in ihrer Hülflosigkeit durch den Soter ihre *μόρφωσις* erhält (vgl. Irenäus adv. haer. I, 4, 5), da hier, wie die Excerpta ex scr. Theodoti §. 45 sagen: *διὰ τῆς τοῦ σωτῆρος ἐπιφανείας ἡ σοφία γίνεται καὶ τὰ ἔξω κτίζεται.*

[4]) So Exc. ex scr. Theodoti §. 48, p. 981. Vgl. auch §. 67, p. 985: *περὶ τῆς ἄνω θηλείας αἰνίττεται, ἧς τὰ πάθη κτίσις γέγονεν τῆς καὶ τὰς ἀμόρφους οὐσίας προβαλλούσης.*

„Sohn des Chaos“ (Jaldabaoth, יַלְדָּא בָּהוּת) gebären und von diesem durch fortschreitende Zeugung die Hebdomas der kosmischen Archonten ausgehen, deren Zahl schon auf Sonne, Mond und die 5 dem Alterthum bekannten Planeten hinweist.[1]) Die Valentinianer beginnen gleichfalls mit dem Demiurgen, welchen die Achamoth nun aus der psychischen Substanz bildet, eine Hebdomas von Himmeln oder Engeln.[2]) Das ist ganz die Lehre des Bardesanes, bei welchem nur die siderische und astrologische Bedeutung der Hebdomas bestimmter hervortritt. Die Achamoth (Chakmuth), welche auch Bardesanes die „Mutter“ schlechthin nannte (s. o. S. 43), hat, wie wir schon erfahren haben, den Himmel und die Geschöpfe zubereitet. An der Spitze dieser Schöpfung stehen auch bei Bardesanes „die Sieben.“[3]) Unter ihnen machen den Anfang Sonne und Mond, welche in jeder Hinsicht ein Abbild der ersten Syzygie des Vaters und der Mutter des Lebens sind. Ephräm[4]) sagt von Bardesanes: „Der Sonne verglich er den Vater, und dem Monde verglich er die Mutter.“ Und es stimmt ganz zu dem morgenländischen Gepräge seiner Lehre, wenn Abulfaraǵ[5]) über Bardesanes mittheilt: Hic Solem patrem et Lunam matrem vitae appellavit, et initio cuiusvis mensis matrem vitae exuere lumen, quod vestis ipsius sit, et ingredi ad patrem vitae, qui cum ea congrediatur, et parere filios, qui perseverare faciant mundum inferiorem semine et alimento.[6]) Mit Sonne und Mond

---

[1]) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 30, 4. und über das Diagramm der Ophiten bei Origenes **Lipsius**, über die ophitischen Systeme, Z. f. w. Th. 1864 I, S. 46 f.

[2]) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 5, 2: *ἑπτὰ γὰρ οὐρανοὺς κατεσκευακέναι, ὧν ἐπάνω τὸν δημιουργὸν εἶναι λέγουσι· καὶ διὰ τοῦτο ἑβδομάδα καλοῦσιν αὐτόν, τὴν δὲ μητέρα τὴν Ἀχαμὼθ Ὀγδοάδα. — τοὺς δὲ ἑπτὰ οὐρανοὺς [οὐκ] εἶναι νοητούς φασιν· ἀγγέλους δὲ αὐτοὺς ὑποτίθενται, καὶ τὸν δημιουργὸν δὲ καὶ αὐτὸν ἄγγελον θεῷ ἐοικότα.* Vgl. auch die 7 Säulen der Sophia in der oben (S. 52, Anm. 1) angeführten Stelle der Exc. ex scr. Theodoti.

[3]) S. o. S. 34, Anm. 1, S. 47, Anm. 3.

[4]) Hymn. LV, p. 558 D. (**Hahn** l. l. p. 70).

[5]) Dyn. VII, p. 79, bei **Hahn** l. l. p. 71.

[6]) Vgl. die Lehre der Aegyptier bei Plutarch, de Is. et Osir. c. 43: *διὸ καὶ μητέρα τὴν σελήνην τοῦ κόσμου καλοῦσι καὶ φύσιν ἔχειν ἀρσενό-*

machen dann die 5 Planeten die Siebenzahl voll.[1]) Bardesanes hat die Umläufe dieser Hebdomas auf eine Weltdauer von 6000 Jahren[2]) berechnet.[3]) Auf die „Sieben“ liess Bardesanes noch die 12 Zeichen des Zodiakos folgen. Dämonen, sagt Ephräm[4]), warfen den Bardesanes nieder; „denn nicht las er in Folge dessen die Propheten die Söhne der Wahrheit, sondern die Bücher der Zodiakalzeichen, lesend in ihnen zu allen Zeiten“, „Wehe“, klagt derselbe Ephräm[5]), nachdem er von dem Wehe, welches Marcion seinen Schülern vererbte, geredet, „unser Herr gab seine Genossenschaft dem Bardesanes, so dass er annahm 7 Itje (hier die siderische Heb-

---

θηλυν οἴονται, πληρουμένην ὑπὸ ἡλίου καὶ κυϊσκομένην, αὐτὴν δὲ πάλιν εἰς τὸν ἀέρα προϊεμένην γεννητικὰς ἀρχὰς καὶ κατασπείρουσαν. Vgl. auch unten S. 55, Anm. 4.

[1]) Vgl. Clem. Recogn. VIII, 45: duo visibilia signa monstrantur in coelo, unum solis, aliud lunae; haec sequuntur et aliae quinque stellae, diversos et proprios singulae explicantes cursus.

[2]) Wie im Briefe des Barnabas c. 15, vgl. m. apostol. Väter S. 28, Anm. 36.

[3]) In dem Bruchstücke hinter dem syrischen Texte des Dialogs bei Cureton (vgl. Merx a. a. O. S. 61): Bardesanes, ein Mann der Vorzeit, berühmt wegen seiner Kenntniss der Ereignisse, schreibt in einer der Abhandlungen, die er gefertigt [wohl in der Schrift über „das Bewegliche und das Feste“, s. o. S. 25], über die Synoden der Himmelslichter folgendermaassen:

Zwei	Umläufe	des	Saturn	sind	60	Jahre
Fünf	-	-	Jupiter	-	-	-
Vierzig	-	-	Mars	-	-	-
Sechszig	-	der	Sonne	-	-	-
Zwei und siebenzig	-	-	Venus	-	-	-
Hundert und fünfzig	-	des	Mercur	-	-	-
Siebenhundertundzwanzig	-	-	Mondes	-	-	-

Und diess ist eine Synode für sie alle, das heisst, die Zeit einer Synode für sie, so dass sich hieraus für 100 solcher Synoden 6000 Jahre ergeben, nämlich 200 Umläufe des Saturn 6000 Jahre u. s. w. ... Und diess ist es, was Bardesanes berechnete, als er beweisen wollte, dass diese Welt nur 6000 Jahre besteht.

[4]) Hymn. I, p. 439 E. Ich gebe die Stelle nach Krehl's Uebersetzung.

[5]) Hymn. LI, p. 550 C. D. (nach Krehl's Uebersetzung). Dazu vgl. die oben (S. 34, Anm. 1, S. 47, Anm. 3) angeführte Stelle.

domas); das, was das Eisen der Wahrheit abgeschnitten hatte, gab er dem Verkündiger der Zodiakalzeichen und dem Beobachter der Geburtsstunde (Horoskop) und dem Lehrer der Sieben und dem Erforscher der Zeiten. Sieben Plagen (Wehe) hat er übernommen und sie als Erbschaft seinen Schülern vermacht.“ Für die Zeichen des Zodiakos kennen wir noch die Benennungen der Bardesanisten.[1]) Und da die wandelnden Sterne beweglich, die Zeichen des Zodiakos fest sind[2]), so wissen wir nun, worüber die oben (S. 25) erwähnte Schrift des Bardesanes: „das Bewegliche und das Feste“ gehandelt hat. Derselbe steht mit seinen Lehren von den sieben Sternen und den 12 Zeichen des Zodiakos auch keineswegs allein. Ausser den Excerpten der anatolischen Lehre ist auch die Lehre Mani's bei Epiphanius[3]) zu vergleichen. Eine verwandte Vorstellung des gestirnten Himmels mit König, Königin, Trabanten und Heerschaaren findet sich bei den Aegyptiern.[4]) Selbst in den Namen des Zodiakos hat Merx a. a. O. S. 123. 127 die Uebereinstimmung mit den Mandäern und Sabiern hervorgehoben. Eben weil Bardesanes in dieser Hinsicht durchaus nicht allein steht, brauchen wir aber auch nicht gerade uralte astrale Reminiscenzen bei ihm anzunehmen. Mit besonderm Wohlgefallen wird Bardesanes allerdings von den indi-

---

[1]) Bei Land Anecdota syr. p. 32, Merx a. a. O. S. 123.

[2]) Excerpta ex scr. Theodoti §. 70, p. 985: *διὰ τῶν ἀπλανῶν τοίνυν καὶ τῶν πλανωμένων ἄστρων αἱ ἐπὶ τούτων ἀόρατοι δυνάμεις ἐποχούμεναι ταμιεύουσι τὰς γενέσεις καὶ προσκοποῦσι, τὰ δὲ ἄστρα αὐτὰ μὲν οὐδὲν ποιεῖ, δείκνυσι δὲ τὴν ἐνέργειαν τῶν κυρίων δυνάμεων, ὥσπερ καὶ ἡ τῶν ὀρνίθων πτῆσις σημαίνει τι, οὐχὶ ποιεῖ.* Vgl. auch die gleich (S. 58, Anm. 3) anzuführende Stelle der Philosophum. V, 13, p. 126 (nach Sextus Empir. adv. Mathem. V, 5) über *τὰ τῶν ἀπλανῶν ζωδίων μέρη*, und Anm. 4.

[3]) Haer. LXVI, 9: *τούτου ἕνεκα, φησίν, ἡ προειρημένη σοφία τοὺς φωστῆρας τούτους κατέθετο ἐν οὐρανῷ, ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ ἄστρα, μηχανὴν ταύτην ἐργασαμένη διὰ τῶν δώδεκα στοιχείων ὧν οἱ Ἕλληνες φάσκουσι.*

[4]) Sextus Empiricus adv. Mathem. V, p. 343 Fabric., p. 733 Bekker: *οἱ Αἰγύπτιοι βασιλεῖ μὲν καὶ δεξιῷ ὀφθαλμῷ ἀπεικάζουσι τὸν ἥλιον, βασιλείᾳ δὲ καὶ ἀριστερῷ ὀφθαλμῷ τὴν σελήνην, ῥαβδοφόροις δὲ τοὺς πέντε ἀστέρας, τῷ δὲ λοιπῷ λαῷ τοὺς ἄλλους ἀπλανεῖς.*

schen Gesandten, was Porphyrius de styge[1]) aus seiner Schrift mittheilt, erfahren haben, dass es in Indien eine mysteriöse Bildsäule gab, welche offenbar das Weltall in mannweiblicher Gestalt, mit Sonne, Mond und Sternen darstellen sollte.

Die Haupteigenthümlichkeit dieser Kosmologie des Bardesanes ist nun aber der astrologische Fatalismus. Es ist ganz in seinem Sinne, was der Schiller'sche Wallenstein sagt:

Die himmlischen Gestirne machen nicht
Bloss Tag und Nacht, Frühling und Sommer — nicht
Dem Sämann bloss bezeichnen sie die Zeiten
Der Aussaat und der Ernte. Auch des Menschen Thun
Ist eine Aussaat von Verhängnissen,
Gestreuet in der Zukunft dunkles Land,
Den Schicksalsmächten hoffend übergeben.
Da thut es noth, die Saatzeit zu erkunden,
Die rechte Sternenstunde auszulesen,
Des Himmels Häuser forschend zu durchspüren,

---

1) Bei Stobäus Eclog. phys. I, 1, 56 p. 144 sq. ed. Heeren: *περὶ ου (ὕδατος) ὁ Βαρδισάνης τάδε γράφει· [θήσω γὰρ τἀκείνου κατὰ λέξιν]· ἔλεγον δὲ καὶ σπήλαιον εἶναι αὐτόματον, μέγα ἐν ὄρει ὑψηλοτάτῳ κατὰ μέσον τῆς γῆς. ἐν ᾧ σπηλαίῳ ἐστὶν ἀνδριάς, ὃν εἰκάζουσι πηχῶν δέκα ἢ δώδεκα, ἑστὼς ὀρθός, ἔχων τὰς χεῖρας ἡπλωμένας ἐν τύπῳ σταυροῦ. καὶ τὸ μὲν δεξιὸν τῆς ὄψεως αὐτοῦ ἐστιν ἀνδρικόν, τὸ δ' εὐώνυμον θηλυκόν. ὁμοίως δὲ καὶ ὁ βραχίων ὁ δεξιὸς καὶ ὁ δεξιὸς πους καὶ ὅλον τὸ μέρος ἀρσενικόν, καὶ τὸ εὐώνυμον θηλυκόν, ὡς ἰδόντα τινὰ ἐκπλαγῆναι τὴν σύγκρασιν, πῶς ἀδιαιρέτως ἐστὶν ἰδεῖν τὴν ἀνομοιότητα τῶν δύο πλευρῶν ἐν ἑνὶ σώματι. ἐν τούτῳ τῷ ἀνδριάντι λέγουσι γεγλύφθαι περὶ τὸν μαστὸν τὸν δεξιὸν ἥλιον καὶ σελήνην, καὶ κατὰ τῶν δύο βραχιόνων τέχνῃ γεγλύφθαι ἀγγέλων ἀριθμὸν καὶ ὅσα ἐστὶν ἐν τῷ κόσμῳ, τουτέστι καὶ οὐρανὸν καὶ ὄρη καὶ θάλασσαν καὶ ποταμὸν τὸν ὠκεανὸν καὶ φυτὰ καὶ ζῶα καὶ ἁπλῶς ὅσα ἐστί. τοῦτον τὸν ἀνδριάντα φασὶ δεδωκέναι τὸν θεὸν τῷ υἱῷ, ὁπηνίκα τὸν κόσμον ἔκτιζεν, ἵνα θεατὸν ἔχῃ παράδειγμα.* (Da hat Bardesanes offenbar an seinen „Sohn des Lebendigen" als ersten Weltschöpfer gedacht, und es ist lehrreich, was er von weiteren Nachforschungen mittheilt.) *ἐξήτησα δέ, φησί, ποίας ἐστὶ ὕλης, καὶ διεβεβαιοῦτο ὁ Σανδάλης, ἐμαρτύρουν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ ἄλλοι, μηδένα εἰδέναι, ποίας ὕλης ἐστὶν ὁ ἀνδριὰς ἐκεῖνος· οὔτε γὰρ χρυσεός ἐστιν, οὔτε ἀργύριος, οὔτε χάλκεος, οὔτε λίθινος, οὔτε ἄλλης ὕλης· ἀλλὰ μᾶλλον παραπλήσιός ἐστι ξύλῳ στερροτάτῳ καὶ ἀσηπτοτάτῳ, μὴ εἶναι δὲ ξύλον κτλ.* Auf diese Stelle, in welche Bardesanes zum Theil seine eigenen Ansichten hineingelegt hat, haben mit Recht Neander (Gnost. Syst. S. 202), Hahn l. l. p. 69 und Merx a. a. O. S. 66 hingewiesen. Zur Sache vgl. Lassen, Ind. Alterth. III, 348 f. 364 f.

Ob nicht der Feind des Wachsens und Gedeihens
In seinen Ecken schadend sich verberge.

Die 7 Hauptgestirne und die 12 Zeichen des Zodiakos gelten dem Bardesanes nicht bloss als beseelt[1]), worüber sich Ephräm ohne allen Grund verwundert[2]), sondern auch als Schicksalsmächte.[3]) Nur erhellt aus der Bestreitung Ephräm's selbst, dass Bardesanes über der Schicksalsnothwendigkeit der Sterne doch noch etwas Höheres kannte. Wie er jenseits des Sternenhimmels eine rein geistige Lichtwelt annahm, so liess er auch die Schicksalsmacht der Sterne nur für das, was unter Sonne und Mond ist, für den eigentlichen Kosmos, wie ihn auch Plato und Aristoteles erfasst haben, gelten. Ephräm muss ihm daher wohl den Einfluss der Sterne auf den äussern Menschen, auf Reichthum und Körperlichkeit abstreiten[4]), aber er muss es auch ausdrücklich anerkennen, dass Bardesanes über dem niedern Schicksal der Sterne noch ein höheres kannte, welches der Freiheit, dem überweltlichen Wesen des Geistes entspricht.[5]) Dieses höhere Schicksal, welches nicht an die

---

[1]) Auch die Excerpta ex scr. Theodoti §. 70 (s. o. S. 55, Anm. 2) nehmen in den Gestirnen und Zodiakalzeichen höhere Mächte wahr.

[2]) Hymn. IX, p. 458 C: Ist der Mund des Sterns, der der beredte heisst, etwa beredt? Nothwendigkeit treibt sein Wort und seinen Lauf (so übersetze ich ܡܪܕܝܐ, was Marc. 5, 25 für *ῥύσις*, Apg. 27, 10 für *πλοῦς* steht und auch iter, profectio heisst, nicht mit Merx a. a. O. S. 39. 41. 42. 75: Ausfluss, Emanation, Einfluss). Der über alle Bewegungen herrscht, der wird durch Schwäche widerlegt. Und wenn der Stern todt ist, so ist er überflüssig und ohne Bewegung, da doch das Todte nicht Todte erwecken, und Stumme nicht das Wort in unsern Verstand säen können u. s. w.

[3]) Vgl. die oben S. 34, Anm. 1, S. 47, Anm. 3, S. 54, Anm. 4. 5 angeführten Stellen Ephräm's.

[4]) Hymn. VIII, p. 457 F. (vgl. C.) bei Merx a. a. O. S. 75: Das Schicksal verändert die Leiber in allen Farben. Wie kommt es, dass es die Schwarzen in Indien nicht ändert und die Weissen in Medien nicht schwärzt?

[5]) Hymn. VI, p. 452 F. (bei Hahn l. l. p. 8, Merx a. a. O.): Bardesanes ist scharfsinnig, der das (astrologische) Schicksal durch ein höheres widerlegt, das in Freiheit wandelt, (doch bei ihm) schlägt der Zwang der untern Stufen die höhern, ihre Schatten schlagen ihren Leib; die Be-

äussern Sterne gebunden ist, sondern mit den Sternen in des Menschen Brust zusammen geht, ist in Wahrheit die in der ewigen Vernunft gegründete Vorsehung, welche auch aristotelische Philosophen in der Welt unter dem Monde nicht wahrnehmen konnten.[1]) Bei einer lediglich an die Gestirne, an die 7 Planeten gebundenen Schicksalsnothwendigkeit, wie sie Tatian[2]) bekämpft, ist Bardesanes nicht stehen geblieben.

Auch in dieser Schicksalslehre erkennen wir den Bardesanes als einen Vertreter des anatolischen Valentinianismus. Schon bei den Ophiten hatte die Hebdomas nebst dem Zodiakos eine astrologische Bedeutung.[3]) Unter den Valentinianern wird Marcus in dem Spottgedichte bei Irenäus[4]) *ἀστρολογικῆς*

---

rechnung, die er für die untern aufstellt, macht die schlechthinige Freiheit der obern lahm.

[1]) Vgl. Tatian Orat. contra Graec. c. 2 p. 4: *τὰ μετὰ σελήνην ἀπρονόητα λέγοντες εἶναι.*

[2]) L. l. c. 9. 10, p. 14 sq.

[3]) Der mythische Peratiker Euphrates, von welchem die Ophiten hergeleitet wurden (vgl. meine Deutung in der Abhandlung über den Gnosticismus und die Philosophumena, Zeitschr. f. w. Th. 1862 S. 443, wo ich zu der Bedeutung von *περάτης = ἑβραῖος* noch nachtrage Excerpta ex Prophet. §. 33 p. 998: *φωτὸς ἔμπλεοι φῶτες Ἰσραηλῖται τῷ ὄντι γινόμεθα*) und der Karystier Akembes (Phil. V, 13, p. 127: *Κέλβης*, bei Theodoret haer. fab. I, 17 Ademes) nebst Anhang sollen nach Phil. IV, 2, p. 34 (vgl. X, 10 p. 315) den Chaldäern oder Astrologen gefolgt sein. Das Genauere erfahren wir Phil. V, 13, p. 125 sq. über die Peraten: *ἃ μὲν οὖν ἐκείνοις δοκεῖ, ἔστι τάδε· ἀπὸ τῆς τῶν ἄστρων ἀπορροίας τὰς γενέσεις τῶν ὑποκειμένων ἀποτελεῖσθαι. περιεργότερον γὰρ ἀναβλέψαντες εἰς τὸν οὐρανὸν οἱ Χαλδαῖοι ἔφασαν δραστικῶν μὲν αἰτιῶν ἐπέχειν λόγον εἰς ἕκαστον τῶν καθ' ἡμᾶς συμβαινόντων [ἐκβαίνειν τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας], συνεργεῖν δὲ τὰ τῶν ἀπλανῶν ζωδίων μέρη. τὸν μὲν οὖν ζωδιακὸν κύκλον διαιροῦσιν εἰς μέρη δώδεκα, ἕκαστον δὲ ζώδιον εἰς μοίρας τριάκοντα, ἑκάστην δὲ μοῖραν εἰς ἑξήκοντα λεπτά· οὕτω γὰρ καλοῦσι τὰ ἐλάχιστα καὶ τὰ ἀμερῆ* (ganz nach Sextus Empir. adv. Mathem. V, 5 sq., p. 729 sq. ed. Bekker.) — *ταῦτα δὲ καὶ τὸν περὶ τούτων λόγον λεπτομερῶς ἐξεθέμεθα ἐν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ, ὅθεν ἔστι μαθεῖν τὸν φιλομαθῆ, ὡς οἱ τῆς περατικῆς αἱρέσεως ἀρχηγοὶ Εὐφράτης ὁ Περατικὸς καὶ Κέλβης ὁ Καρύστιος, μεταγαγόντες ὀνόματι μόνον διήλλαξαν, δυνάμει δὲ τὰ ὅμοια ἔθεντο, καὶ αὐτοὶ τῇ τέχνῃ κατακόρως προσέχοντες.* Daher bei den Peratikern die *θεοὶ τῆς γενέσεως* (Phil. V, 16 p. 133).

[4]) Adv. haer. I, 15, 6.

ἔμπειρος genannt. Und namentlich treffen die Auszüge aus der anatolischen Lehre des Valentinianismus auffallend mit der Schicksalslehre des Bardesanes überein. Lehrte dieser „dass es hindernde Itje giebt, Sterne und Thierkreiszeichen, einen Leib von dem Bösen ohne Auferstehung, eine Seele von den Sieben"[1]), so lehren auch die Excerpta ex scr. Theodoti §. 69, p. 985: ἡ εἱμαρμένη ἐστὶ σύνοδος πολλῶν καὶ ἐναντίων δυνάμεων. αὗται δέ εἰσιν ἀόρατοι καὶ ἀφανεῖς, ἐπιτροπεύουσαι τὴν τῶν ἄστρων φορὰν[2]) καὶ δι᾽ ἐκείνων πολιτευόμεναι· καθὸ γὰρ ἕκαστον αὐτῶν ἔφθακεν τῇ τοῦ κόσμου κινήσει συναποφερόμενον, τῶν κατ᾽ αὐτὴν τὴν ῥοπὴν γεννωμένων εἴληχεν τὴν ἐπικράτειαν, ὡς αὐτοῦ τέκνων.[3]) §. 71, p. 985 sq.: τὰ τοίνυν δεκαδύο ζώδια καὶ οἱ ταῦτα ἐπιόντες ἑπτὰ ἀστέρες τοτὲ μὲν συνοδεύοντες, τοτὲ δὲ ὑπαπαντῶντες, ἀνατέλλοντες οὗτοι, πρὸς τῶν δυνάμεων κινούμενοι, κίνησιν τῆς οὐσίας δηλοῦσιν εἰς γένεσιν τῶν ζώων καὶ τὴν τῶν περιστάσεων τροπήν. διάφοροι δ᾽ εἰσὶν καὶ οἱ ἀστέρες καὶ αἱ δυνάμεις, ἀγαθοποιοί, κακοποιοί, δεξιοί, ἀριστεροί, ὧν κοινὸν τὸ τικτόμενον. Da lesen wir §. 72 von einer στάσις καὶ μάχη τῶν δυνάμεων, von einer τῶν δυνάμεων καὶ τῶν ἀγγέλων παράταξις, bei welcher die Engel als Diener Gottes für uns kämpfen, die Mächte uns als Räuber befeinden, also von einem Streite der Schicksalsmächte, an welchen auch das doppelte Schicksal des Bardesanes erinnert. Eben aus diesen widerstreitenden Schicksalsmächten soll uns der Herr erlösen (§. 72), und zwar durch die Wiedergeburt der Taufe (§. 76 sq.).

Die Kosmologie des Bardesanes verläuft also durch den Fall der Chakmuth oder Achamoth gerade in der Mitte zwischen den beiden ursprünglichen Reichen des Lichts und der Finsterniss. Von weitern Entfaltungen derselben, etwa einer dämonischen Hebdomas auf der Seite der Finsterniss, ist uns nichts überliefert. Wenn nun aber die Chakmuth als die

---

[1]) S. o. S. 34, Anm. 1, S. 47, Anm. 3.

[2]) Eine neue Bestätigung unsrer Uebersetzung S. 57, Anm. 2; vgl. stellarum cursus Clem. Rec. IX, 2. 12. Sagt doch auch der Schiller'sche Wallenstein: Denn stets in Wandlung ist der Himmelsbogen.

[3]) Bei Klotz fälschlich τέκνον gedruckt.

Tochter des Lichts immer noch das pneumatische Princip in der Schöpfung vertritt, wie der Teufel als die Hefe der Hyle das hylische oder dämonische Princip, so tritt mit den „Sieben“ ein drittes, mittleres Princip ein, das psychische. Auf diese ächt valentinianische Dreitheilung weis't die schon öfter angeführte Aussage Ephräm's hin, Bardesanes lehre ausser hindernden Itje, Sternen und Thierkreiszeichen „einen Leib von dem Bösen (dem Teufel) ohne Auferstehung, eine Seele von den Sieben.“ Die Hebdomas vertritt auch bei Bardesanes das psychische Princip.

Alles Bisherige schliesst zwar den Antheil der beiden ursprünglichen Principien an der Weltbildung nicht aus, lässt aber den Hauptanstoss zu derselben doch eigentlich von der Lichtwelt selbst vermittelst eines Abfalls von derselben ausgehen. Aber konnte man nicht auch schon jenen Abfall selbst als eine Wirkung des bösen Princips ansehen, dieses also zuerst in das Lichtreich eindringen lassen? Dann kam man noch mehr auf die dualistische Strasse des Basilides und Mani, welche von einem Eindringen der Finsterniss in das Lichtreich den ersten Anstoss zur Weltbildung ausgehen liessen. Daher die abweichende Lehre der spätern Schule des Bardesanes, welche der Fihrist[1]) darstellt. Die Bardesanisten, sagt dieser Bericht, gehen in Bezug auf die Vermischung des Lichts mit der Finsterniss in zwei Secten auseinander. „Die eine behauptet, dass das Licht mit der Finsterniss aus eigener Wahl sich vermischt habe, um sie (von ihrem Zustande) zu befreien, und als es nun darin befangen war und sich von demselben frei machen wollte, war ihm dieses unmöglich.[2]) — Die andre

[1]) Bei Flügel a. a. O. S. 162.

[2]) Das ist wesentlich die ophitische Vorstellung von dem Falle der Sophia. Vgl. Irenäus adv. haer. I, 30, 3: et descendentem simpliciter in aquas, quum essent immobiles, et movisse quoque eas petulanter agentem usque ad abyssos, et assumsisse ex eis corpus. humectationi autem luminis eius omnia accurrisse et adhaesisse dicunt et circumtenuisse eam. quam nisi habuisset, tota absorpta fortasse fuisset et demersa a materia. deligatam igitur hanc a corpore, quod erat a materia, et valde gravatam repsisse aliquando et conatam esse fugere aquas et ascendere ad matrem, non potuisse eam autem propter gravedinem circumpositi corporis etc.

Secte, sagt der Fihrist, nimmt an, dass das Licht die Finsterniss von sich ausstossen wollte, als es deren Härte und üblen Geruch wahrnahm, wurde aber wider seinen Willen nur immer tiefer in dasselbe verwickelt, ganz sowie der Mensch, sobald er einen Körper mit spitzigen Splittern von sich entfernen will, diese in ihn eindringen und bei jedesmaligem Versuche, sie von sich abzustossen, immer tiefer in ihn hineinsinken.“ Die erstere Ansicht steht der ursprünglichen Lehre des Bardesanes, welche dem Lichte, wenn nicht eine freie Wahl, doch den ersten Anstoss der Vermischung mit der Finsterniss beilegt, ohne Zweifel am nächsten. Schahrastani[1]) stellt gar noch eine dritte, offenbar die späteste Ansicht über die Vermischung des Lichts mit der Finsterniss und die Befreiung unter den Bardesanisten voran: „Einige glauben, dass das Licht in die Finsterniss hineingegangen sei, und die Finsterniss es mit Schärfe und Härte berührt habe, so dass es durch sie verletzt sei und nun strebe, sie zart und glatt zu machen, dann von ihr befreit werde; es komme diess also nicht wegen der Substanzverschiedenheit beider, sondern gleichwie die Säge von Substanz eisern, ihre Seite glatt, und ihre Zähne scharf seien, so sei die Glattheit im Lichte und die Schärfe in der Finsterniss, und beide seien von Einer Substanz.[2]) Das Licht habe aber durch seine Sanftheit solche Milde gehabt, dass es in jene Risse (der Finsterniss) eingedrungen sei, und das sei ihm nicht anders möglich gewesen als durch jene Härte, und das Gelangen zur Vollkommenheit seiner Existenz sei nur durch Sanftheit und Schärfe zu denken. Andre sagen: Nein, nachdem das Finstere es durch Schlauheit dahin gebracht, dass es am Lichte an seiner niedern Seite festhänge, so strebe das Licht, sich von ihm zu befreien und es von sich zu stossen, und es stütze sich darauf und versinke darin, gleichwie der Mensch, welcher aus dem Schlamme, in welchen er hineingefallen, herauskommen will; er stütze sich auf seinen Fuss, um herauszugehen, sinke aber immer fester hinein; es bedürfe also

---

[1]) Uebersetzt von Haarbrücker I, S. 294 f., vgl. Merx a. a. O. S. 84 f.
[2]) Da wird der Dualismus schon ziemlich verleugnet.

das Licht einer gewissen Zeit, um die Befreiung davon und das Getrenntsein in seiner Welt auszuführen [die zweite Ansicht nach dem Fihrist]. Noch Andre sagen, dass das Licht in die Finsterniss nur aus freier Wahl gegangen sei, um sie glücklich zu machen, und die gesunden Theile aus ihr nach seiner Welt herauszuführen; nachdem es aber hineingegangen sei, stecke es eine Zeitlang fest darin und thue gezwungener Weise das Ungerechte und Hässliche, nicht aus freier Wahl; wenn es aber in seiner Welt getrennt für sich wäre, so würde von ihm nur das durch und durch Gute und das ganz und gar Schöne kommen, es sei ein Unterschied zwischen dem Thun aus Zwang und dem Thun aus freier Wahl" [die erste Ansicht im Fihrist]. Diese verschiedenen Ansichten sind lehrreich für die lange Dauer und Lebenskraft der durch Bardesanes begründeten Schule.

IV. Die mehrfach angeführte Aussage Ephräm's, Bardesanes lehre, „dass es hindernde Itje giebt, Sterne und Thierkreiszeichen, einen Leib von dem Bösen ohne Auferstehung, eine Seele von den Sieben", führt uns von der Weltbildung zu der Menschenschöpfung. Dass die Seele des Menschen von dem Demiurgen, welcher an der Spitze der kosmischen Hebdomas steht, herstammt, der Leib von der Hyle, stimmt ganz zu der ophitisch-valentinianischen Lehre. Nach den Ophiten war es ja der erste von den „Sieben", welcher seine Genossen zur Erschaffung des Menschen aufforderte und dem unbehülflichen Gebilde den Geist des Lebens (spiritum vitae) einhauchte.[1]) Und nachdem die ersten Menschen wegen des Falles aus dem Paradiese verstossen sind, erhalten sie statt der lichten und gleichsam geistigen Leiber, in welchen sie geschaffen waren, dunkle und grobe.[2]) Auch die Valentinianer lehrten, dass der Demiurg den Menschen ursprünglich nicht von dieser groben Erde, sondern aus unsichtbarer Sub-

[1]) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 30, 6.

[2]) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 30, 9: Adam autem et Evam prius quidem habuisse levia et clara et velut spiritalia corpora, quemadmodum et plasmati sunt; venientes autem huc demutasse in obscurius et pinguius et pigrius.

stanz gebildet habe, *καὶ εἰς τοῦτον ἐμφυσῆσαι τὸν ψυχικὸν διορίζονται — ὅθεν καὶ πνεῦμα ζωῆς τὴν οὐσίαν αὐτοῦ εἰρῆσθαι ἐκ πνευματικῆς ἀπορροίας οὖσαν. ὕστερον δὲ παρατεθεῖσθαι λέγουσιν αὐτῷ τὸν δερμάτινον χιτῶνα· τοῦτο δὲ τὸ αἰσθητὸν σαρκίον εἶναι λέγουσι.*[1]) Die Röcke von Fellen, welche der Weltschöpfer den gefallenen Menschen bereitet (1 Mos. 3, 21), sind die grob materielle Leiblichkeit[2]), in welche der Mensch erst nach dem Falle verstossen ward. Und wenn nun die Valentinianer lehrten, sie selbst haben *τὴν μὲν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ, τὸ δὲ σῶμα ἀπὸ τοῦ χοός, καὶ τὸ σαρκικὸν ἀπὸ τῆς ὕλης, τὸν δὲ πνευματικὸν ἄνθρωπον ἀπὸ τῆς μητρὸς τῆς Ἀχαμώθ*[3]): so ist das wesentlich dasselbe, was Bardesanes sagt. Die Seele stammt auch nach ihm von den „Sieben"[4]), an deren Spitze der valentinianische Demiurg steht, der Leib, nur ohne jene Unterscheidung des *σῶμα* und der *σάρξ*, von dem Teufel, welcher die Hefe der Hyle ist. Die Achamoth, welche das Höhere, rein Geistige in dem Menschen vermittelt, ist auch dem Bardesanes wohlbekannt.[5]) Und wir werden

[1]) Irenäus adv. haer. I, 5, 5, vgl. Tertullian adv. Valentin. c. 24, de resur. carnis 7. Das ist die Zerstörung der eigenen Schöpfung durch die bestürzten Engel, von welchen Valentinus selbst in einem Briefe bei Clemens v. Alex. Strom. II, c. 8, §. 36, p. 448 redete (*καὶ κατεπλάγησαν καὶ ταχὺ τὸ ἔργον ἠφάνισαν*).

[2]) Ebenso Exc. ex scr. Theodot. §. 55, p. 982: *τοῖς τρισὶν ἀσωμάτοις ἐπὶ τοῦ Ἀδὰμ τέταρτον ἐπενδύεται τὸν χοϊκόν, τοὺς δερματίνους χιτῶνας.* Ebenso der Enkratit Julius Cassianus bei Clemens von Alex. Strom. III, c. 14, §. 95, p. 554: *χιτῶνας δὲ δερματίνους ἡγεῖται ὁ Κασσιανὸς τὰ σώματα.*

[3]) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 5, 6.

[4]) In dem Dialog des Adamantius de r. in d. f. Sect. IV, p. 850 (362) scheint sich der Bardesanist Marinus ganz an die kirchliche Lehre anzuschliessen, dass Gott und der Logos den Menschen gebildet haben. Wahrscheinlich hat der Verfasser des Dialogs, welchem es um andere Dinge zu thun ist, hier darüber hinweggesehen, dass die Bardesanisten das *ποιήσωμεν* 1 Mos. 1, 26 nicht auf Gott und den Logos, sondern auf ihre „Sieben" bezogen. Aber auf eine Mehrheit, durch welche der Mensch geschaffen sei, weist die Stelle 1 Mos. 1, 26, welche der Bardesanist anführt, immer hin.

[5]) Der höhere pneumatische Same, welchen Achamoth pflegt, wird fast gefordert durch den Mangel der Gnosis, welchen Bardesanes an der

ganz in die valentinianische Lehrweise versetzt, wenn der Bardesanist Marinus in dem Dialog des Adamantius die Deutung der Röcke von Thierfellen auf den Leib des Menschen vorträgt.[1]) Nur darin mag man bei Bardesanes eine mehr dualistische Wendung erkennen, dass er den Teufel nicht bloss mittelbar durch den Sündenfall, sondern unmittelbar als den Urheber der Leiblichkeit anzusehen scheint. Die Verstossung des Menschen aus dem Paradiese der vier Ströme in diese Leiblichkeit kann ihm als ein Gegenstück zu dem Falle der Achamoth aus dem höchsten Paradiese seiner göttlichen Tetras gegolten haben.

Auch die Geschichte, namentlich die Religionsgeschichte der Menschheit werden wir bei Bardesanes wesentlich valentinianisch zu denken haben, so dass durch die Pflege der Achamoth der höhere Same erhalten wird und schon durch das altestamentliche Gotteswort der „Sieben"[2]) wiederholt hindurchleuchtet. Wenigstens war Bardesanes fern von jener grundsätzlichen Verwerfung des Alten Testaments und des Judenthums, welche

---

blossen *ψυχή* hervorhob. Vgl. Ephräm Hymn. LIV, p. 558 F. (Hahn l. l. p. 83): dicunt animam ab Itje originem habere, neque posse comprehendere essentiam naturae et operationis suae. Auch weist das höhere Schicksal über dem siderischen auf etwas Höheres, Pneumatisches, wenn auch nur in einem Theile der Menschen, hin.

[1]) Dial. de recta in deum fide Sect. V, p. 862 (Lomm. XVI, 394): *ὅτε παρέβη τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ ἡ ψυχὴ ἁμαρτήσασα, τότε, φησίν* (1 Mos. 3, 31), *ἐποίησεν ὁ θεὸς δερματίνους χιτῶνας καὶ ἐνέδυσεν αὐτούς, τουτέστι τὸ σῶμα. ὡς καὶ Ἱερεμίας ὁ προφήτης* (Klagel. 3, 34) *δεσμίους ἡμᾶς καλεῖ, τοῦ θεοῦ ἐνδήσαντος τὴν ψυχὴν εἰς τὸ σῶμα. διὰ τὸ ἡμαρτηκέναι οὖν τὸ πάντων τῶν κακῶν αἴτιον σῶμα ἀνίστασθαι λέγεις, ἵνα πάντοτε ἐν δεσμοῖς ἐξετάζηται ἡ ψυχή;*

[2]) Auf diese Ansicht über den Ursprung des Alten Testam., welche von einem besondern Demiurgen absieht, scheint Ephräm hinzuweisen Hymn. L, p. 547 D. E. (Hahn l. l. p. 84): erubescat Bardesanes, qui erravit et in errorem induxit docuitque, multos legem dedisse. Diese für Ephräm erschreckliche Behauptung liegt freilich gar nicht so weit ab von der Verkündigung des Gesetzes durch Engel (Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2. Apg. 7, 53), steht aber doch schon der ophitischen Vertheilung der alttestamentl. Propheten an die kosmische Hebomas (Jaldabaoth, Jao, Sabaoth, Adonai, Elohim, Horäos, Astaphäos) am nächsten, vgl. Irenäus adv. haer. I, 30, 11.

er vielmehr in seinen Streitschriften gegen die Marcioniten bekämpft haben wird. Ephräm bezeugt ausdrücklich, dass Bardesanes und seine Anhänger den Moses und sein Gesetz anerkannten, wenn sie es auch thatsächlich verachteten.[1]) Die Nachbildung des kanonischen Psalmbuchs[2]) setzt dessen Anerkennung voraus. Epiphanius lässt den Bardesanes ausser Gesetz und Propheten, Altem und Neuem Testament nur noch einige Apokryphen gebrauchen.[3]) Der Bardesanist Marinus führt die christliche Lehre auf Glauben und heilige Schriften zurück.[4]) Leider fehlen uns die Mittel, den Schriftkanon des Bardesanes im Einzelnen näher zu bestimmen. Aber irgend einen wesentlichen Anstoss hat er in dieser Hinsicht nicht gegeben. Bardesanes hat sich von jenem Sturmlaufe gegen den katholischen Schriftkanon Alten und Neuen Testaments, welchen vor ihm Marcion und nach ihm Mani unternahm, frei gehalten.

Um so mehr aber ist Bardesanes mit Marcion und Mani in dem Doketismus der Christologie wesentlich zusammengetroffen. Auch in dieser Hinsicht schliesst er sich ganz an den anatolischen Valentinianismus an. Die Gnosis beruht auch in der Christologie auf einer dualistischen Grundlage, auf der Unterscheidung des Menschen Jesus und des höhern Christus, dessen Träger und Werkzeug jener seit der Taufe bis zum Leiden ward.[5]) Bei dieser Grundansicht von der vorübergehenden Vereinigung einer göttlichen und einer mensch-

---

[1]) Hymn. XXI, p. 483 D., LV, p. 558 B.

[2]) S. o. S. 25 f., vgl. Hahn l. l. p. 57. Selbst aus dem Weherufe über den Missbrauch der heiligen Schriften, der Propheten und Apostel bei Bardesanes in Ephräm's Hymnus (Acta S. Ephraemi p. LIII) erhellt die wesentliche Anerkennung der kanonischen Schriften.

[3]) Haer. LVI, 2: *χρῆται δὲ νόμῳ καὶ προφήταις, παλαιᾷ τε καὶ νέᾳ διαθήκῃ καὶ ἀποκρύφοις τισὶν ὡσαύτως.*

[4]) Adamantii Dial. d. r. i. d. f. Sect. IV, p. 849 (361): *τὸ τῶν Χριστιανῶν δόγμα πίστει καὶ γραφαῖς συνέστηκε,* vgl. Sect. III, p. 834 (321).

[5]) Die Entwickelung der gnostischen Christologie habe ich an einem Orte, wo sie Mancher mit Entsetzen gelesen hat, in meiner Schrift über das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff S. 238 f. dargestellt, worauf ich hiermit verweise.

lichen Person konnte Kerinth den Menschen Jesus noch natürlich von Joseph und der Maria erzeugt, Basilides nicht ganz sündlos sein lassen. Wenn nun aber der menschliche Factor in dem schroffen Dualismus eines Saturnin und Marcion zu dem blossen Scheine der Leiblichkeit ohne Geburt und Sterben, oder zu dem reinen Doketismus verflüchtigt ward, so schlug die ophitisch-valentinianische Gnosis im Ganzen einen Mittelweg ein. Die Ophiten liessen Jesum nicht bloss von der Jungfrau geboren, sondern auch überhaupt durch die Sophia zu einem reinen Gefässe des Christus zubereitet sein.[1]) Die Valentinianer führten diese Zubereitung in einer künstlichen Theorie noch weiter durch. Damit der göttliche Soter sich mit dem Menschen Jesus vereinigen könne, muss die Sophia-Achamoth in ihn, den verheissenen Christus des Demiurgen, die Fülle des pneumatischen Samens hineinlegen. Dieser muss ferner, da eine wirklich materielle Leiblichkeit der Vereinigung im Wege steht, einen Leib aus psychischer Substanz erhalten, welcher durch eine wunderbare Oekonomie so eingerichtet ward, dass er wie durch einen Kanal, ohne etwas Hylisches anzunehmen, durch die Maria hindurchging[2]), sichtbar, fühlbar und leidensfähig ward. Zwischen die beiden Grundbestandtheile des gnostischen Erlösers, den überweltlichen Christus und den menschlichen Jesus, tritt hier eine doppelte Vermittelung, die Fülle des pneumatischen Samens und die Oekonomie einer psychischen Leiblichkeit, so dass die Valentinianer in den vier Bestandtheilen ihres Erlösers *τὸν τύπον τῆς ἀρχεγό-*

---

[1]) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 30, 11. 12.

[2]) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 7, 2 über den psychischen Christus der Valentinianer: *εἶναι δὲ τοῦτον τὸν διὰ Μαρίας διοδεύσαντα, καθάπερ ὕδωρ διὰ σωλῆνος ὁδεύει.* Theodoret haer. fab. V, 11 (Opp. ed. Hal. IV, 420): *ἐνανθρωπῆσαι δὲ τὸν Ἰησοῦν ἔφη* (Valentinus), *τὸν ἔξω Χριστὸν ἐνδυσάμενον καὶ σῶμα ἐκ τῆς ψυχικῆς οὐσίας ἀνειληφότα. πάροδον δὲ μόνην διὰ τῆς παρθένου ποιήσασθαι, οὐδὲν ἐκ τῆς ἀνθρωπείας φύσεως ἀνειληφότα.* Excerpta ex scr. Theodoti §. 59, p. 983: *ἀλλὰ καὶ οὗτος ὁ ψυχικὸς Χριστός, ὃν ἐνεδύσατο, ἀόρατος ἦν, ἔδει δὲ τὸν εἰς κόσμον ἀφικνούμενον, ἐφ᾽ ᾧτε ὀφθῆναι, κρατηθῆναι, πολιτεύσασθαι καὶ αἰσθητοῦ σώματος ἀντέχεσθαι. σῶμα τοίνυν αὐτῷ ὑφᾶναι τῆς ἐκ τοῦ ἀφανοῦς ψυχικῆς οὐσίας, δυνάμει δὲ θείας ἐκ κατασκευῆς εἰς αἰσθητὸν κόσμον ἀφιγμένον.*

νου καὶ πρώτης τετρακτύος wahrnehmen konnten.[1]) Diese Christologie streift schon bei Valentinus selbst, nach welchem Jesus *ἤσθιεν καὶ ἔπινεν ἰδίως, οὐκ ἀποδιδοὺς τὰ βρώματα*[2]), stark an den reinen Doketismus an. Und bei Bardesanes, welcher überhaupt eine schärfer dualistische Wendung des Valentinianismus vertritt, den Leib geradezu von dem Bösen herleitet, darf es vollends nicht befremden, dass er im Grunde schon reiner Doket ist. Ephräm theilt bei der allgemeinen Bestreitung des Doketismus seiner drei Hauptketzer nichts Besondres über Bardesanes mit. Aber der Dialog des Adamantius[3]) lässt den Bardesanisten Marinus über die kirchliche Lehre, dass Christus *σάρκα αὐτὸς ἀνείληφεν ἐκ τῆς ἡμετέρας ὑποστάσεως*, urtheilen: *νομίζω ὅτι πάνυ ἀτοπώτατον τοῦτο τῇ ἀχράντῳ οὐσίᾳ προσάπτειν. ἄλλως δὲ αἱ γραφαὶ οὐράνιον αὐτόν φασι σάρκα ἀνειληφέναι.* So tritt uns schon bei den Bardesanisten jene Behauptung einer himmlischen Leiblichkeit des Erlösers entgegen, welche seit Apollinaris von Laodicea[4]) gerade im Morgenlande der sich abschliessenden Kirchenlehre so viel zu schaffen gemacht hat. Für die spätern Monophysiten konnte man den Ketzernamen der Bardesanisten gebrauchen. Bardesanes hatte seinen Christus schon in der höchsten Lichtwelt von dem Vater und der Mutter des Lebens erzeugt sein lassen. Was sollte da noch eine wirkliche irdische Geburt, wenn auch nur aus der Jungfrau? Der Bardesanist Marinus schämt sich zu sagen, der Logos Gottes selbst habe von einem Weibe Fleisch angenommen, und will aus den heiligen Schriften beweisen, *ὅτι ἀπ' οὐρανῶν ἔχων ἦλθεν σῶμα* (p. 365). Dabei schreckt er nicht einmal vor Behauptungen zurück, wie *δοκήσει πέπονθεν αὐτός* (p. 364), *δοκήσει φαμὲν αὐτὸν ἀνειληφέναι (σάρκα)· ὡς καὶ οἱ ἄγγελοι τῷ Ἀβραὰμ ὤφθησαν καὶ ἔφαγον καὶ ἔπιον μετ' αὐτοῦ, οὕτω καὶ αὐτός* (p. 367). Unter anderm beruft er sich p. 374 auch auf Eph. 4, 10

---

[1]) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 7, 2.

[2]) Vgl. die Stelle aus einem Briefe Valentin's bei Clemens v. Alex. Strom. III, c. 7, §. 59, p. 538.

[3]) Sect. IV, p. 849 (361).

[4]) Vgl. Baur, Dreieinigkeit I, S. 595 f.

ὁ καταβὰς αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβάς.[1]) Ueber die Geburt Christi sagt Marinus p. 376: *καὶ ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν, ὅτι διὰ Μαρίας, ἀλλ' οὐκ ἐκ Μαρίας· ὥσπερ γὰρ ὕδωρ διὰ σωλῆνος διέρχεται* (was ganz die valentinianische Schule verräth) *μηδὲν προσλαμβάνον, οὕτω καὶ ὁ λόγος διὰ Μαρίας, ἀλλ' οὐκ ἐκ Μαρίας.*[2]) Christus habe in dem Evangelium (Matth. 22, 42) die jüdische Behauptung, der Messias sei David's Sohn, ausdrücklich verworfen. Den Vergleich der Erscheinung Jesu mit den Erscheinungen von Engeln finden wir wieder bei dem Monophysiten Philoxenus (Xenajas) von Mabug aus dem Anfange des 6. Jahrhunderts[3]): Bardesanes habe den Leib des Herrn für vom Himmel erklärt; er habe „nicht gelehrt, dass Gott den Logos als Leib vom Himmel sandte; diesen Leib hatte er nur zum Schein (*δοκήσει*), doch ass er und trank, wie Engel mit Abraham ein Mahl hielten.“ Neu ist hier nur, was Philoxenus weiter sagt: „Wer von dem Knaben, der von der Jungfrau geboren war, bekennt, dass ihr Kind der Höchste war, der kommt mit Bardesanes überein.“ Da vernehmen wir von Bardesanes schon jenen Patripassianismus, welcher gerade zu seiner Zeit, wie wir aus dem gleichzeitigen Praxeas, auch aus Noëtus von Smyrna sehen, in Asien zu Hause war, und von hier aus bereits in das Abendland vordrang.[4]) Insbesondere

---

[1]) Dieselbe Stelle führen auch die Excerpta ex scr. Theodoti wiederholt an (§. 7, p. 969, §. 43, p. 979).

[2]) Dasselbe sagt Theodoret über Bardesanes Epi. 145 (Opp. ed. Hal. IV, p. 1248): *Βαλεντῖνος δὲ καὶ Βασιλείδης καὶ Βαρδησάνης καὶ Ἁρμόνιος καὶ οἱ τῆς τούτων συμμορίας δέχονται μὲν τῆς παρθένου τὴν κύησιν καὶ τὸν τόκον, οὐδὲν δὲ τὸν θεὸν λόγον ἐκ τῆς παρθένου προσειληφέναι φασίν, ἀλλὰ πάροδόν τινα δι' αὐτῆς ὥσπερ διὰ σωλῆνος ποιήσασθαι, ἐπιφανῆναι δὲ τοῖς ἀνθρώποις φαντασίᾳ χρησάμενον, καὶ δόξας εἶναι ἄνθρωπος, ὃν τρόπον ὤφθη τῷ Ἀβραὰμ καί τισιν ἄλλοις τῶν παλαιῶν.* Eranistes Praef. (Opp. IV, p. 3): *τὸ δὲ τὴν ἐκ παρθένου μὲν γέννησιν ὁμολογεῖν, παροδικὴν δὲ ταύτην γενέσθαι λέγειν καὶ μηδὲν ἐκ τῆς παρθένου τὸν θεὸν λόγον λαβεῖν ἐκ τῆς Βαλεντίνου καὶ Βαρδησάνου καὶ τῶν τούτοις ἀρχιθύρων τερατολογίας ἐσύλησαν.*

[3]) Bei Cureton spicil. syr. Praef. p. VI, Merx a. a. O. S. 78.

[4]) Tertullian sagt adv. Prax. c. 1: Praxeas habe zuerst diese verkehrte Lehre aus Asien nach Rom gebracht. Hippolytus musste gegen Noët schreiben und die Philosophumena IX, 7, p. 279 sq. lehren, wie tief der

aber ist Bardesanes auch durch seine doketische Christologie ein Vorläufer des Manichäismus geworden.[1])

Die letzte Ketzerei des Bardesanes ist die Leugnung einer Auferstehung des Leibes, welche er freilich mit allen Gnostikern gemein hatte.[2]) Bei ihm konnte, da der Leib von dem Bösen selbst herrühren sollte, vollends von seiner Auferweckung keine Rede sein. Die Leugnung der Auferstehung, welche Ephräm bezeugt[3]), wird auch von dem Bardesanisten Marinus in dem Dialog des Adamantius lebhaft verfochten.[4]) Epiphanius[5]) lässt den Bardesanes gar *τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν* überhaupt leugnen. Die wahre Auferstehung konnte Bardesanes, wie alle Gnostiker, nur in die Befreiung vom Leibe und von der Körperwelt überhaupt[6]), in die Rückkehr des Geistes zu seiner überweltlichen Heimath, oder in jenes himmlische Gastmahl setzen, welches die Erlösten mit der gefallenen, aber heimgekehrten Tochter des Lichts in dem Pleroma feiern.[7])

Patripassianismus unter dem römischen Bischof Kallistus (218—223) schon in Rom eindrang.

[1]) Vgl. Baur, manich. Religionssystem S. 234 f.

[2]) Auch der chiliastische Kerinth macht hier eigentlich keine Ausnahme, da er das irdische Christusreich gewiss nicht für das Ende von allem gehalten haben wird.

[3]) Hymn. I, p. 438 C., III, p. 438 C., XLII, p. 534 E., LIII, p. 553 F. (s. o. S. 34, Anm. 1, S. 47, Anm. 3). Weiteres s. bei Hahn l. l. p. 90 sq. und Merx a. a. O. S. 81. Der Recensent der Merx'schen Schrift in dem Literar. Centralblatt 1864 Nr. 9 berichtet von einer Hymnensammlung Ephräm's in dem britischen Museum, welche fast nur gegen die Auferstehungsleugnung des Bardesanes streitet, z. B.: „Wenn aber die Sorgfalt des Herrn uns belehrt, dass er den ganzen Menschen in jeder Beziehung geheilt, mit dem heil. Geiste getauft und mit der Arznei des Lebens genährt hat, wie hassenswerth sind dann Manes und Marcion und der blinde Bardesan, welche lesen und nicht sehen, dass das ganze Menschenbild in der Auferstehung erst wieder zusammengefügt wird!"

[4]) Sect. V, p. 859 sq. (386 sq.), vgl. o. S. 64, Anm. 1.

[5]) Haer. LVI, 2.

[6]) Auch die Magier lehrten nach Theopomp bei Plutarch de Is. et Osir. c. 47: *τέλος δ' ἀπολείπεσθαι τὸν Ἅιδην, καὶ τοὺς μὲν ἀνθρώπους εὐδαίμονας ἔσεσθαι, μήτε τροφῆς δεομένους, μήτε σκιὰν ποιοῦντας.*

[7]) Vgl. o. S. 43, dazu Irenäus adv. haer. I, 7, 1, Excerpta ex scr. Theodoti §. 63, p. 984, auch die sinnliche Schilderung der Seligkeit des

Die Auflösung der bestehenden vergänglichen Körperwelt, deren Dauer er auf 6000 Jahre berechnete, wird Bardesanes, wenn er etwa der Zeitrechnung des Julius Africanus folgte[1]), doch nicht allzu nahe erwartet haben.

Die ganze Lehre des Bardesanes hat sich uns also als ein Hauptzweig des anatolischen Valentinianismus erwiesen. Der Gnosticismus hatte zu einer Zeit, als seine Macht im Abendlande längst gebrochen war, als er hier in der Luft griechisch-römischer Bildung seinen ursprünglichen Dualismus und Emanatismus mehr und mehr einbüsste, im Morgenlande noch die Macht, in seiner ungeschwächten, ächt morgenländischen Gestalt einen eigenen christlichen Staat, wenn auch nur vorübergehend, zu gründen und eine Schule zu stiften, deren geschichtliche Spuren sich noch bis in das 12. Jahrhundert, als Schahrastani schrieb, verfolgen lassen. Die eigentliche geschichtliche Bedeutung des Bardesanes liegt aber nicht sowohl in dieser bleibenden Schule, welche sich um seinen Namen sammelte, sondern vielmehr in dem vermittelnden Uebergange von dem Gnosticismus, dessen dualistische Grundansicht hier noch zuletzt in ihrer ganzen Schärfe hervortritt, zu einer neuen geschichtlichen Erscheinung, deren geschichtliche Bedeutung und Nachwirkung den Bardesanismus freilich weit überflügelt hat. Bardesanes bezeichnet als der letzte bedeutende Gnostiker eben den Uebergang von dem Gnosticismus zum Manichäismus.

Ungefähr 100 Jahre nach Marcion, sagt der Fibrist[2]), trat Mani auf, welcher seine Lehre von den Magiern und von den Christen ableitete. Welcher Art war nun aber das Christen-

---

Lichtreichs bei den Manichäern Augustin. c. Faust. XV, 6 (Baur, manich. Religionssystem S. 314).

[1]) Nach demselben war das Jahr der Auferstehung Christi das 5531. Jahr der Welt, seit welchem bis zum J. 221 u. Z. noch 192 Jahre verflossen sind (s. Routh rel. sacr. II, 306). Das ergiebt für das J. 221 u. Z. das J. 5723 d. W., wie derselbe Chronolog (ebd. p. 287) ausdrücklich angiebt. Das 1. J. u. Z. wäre also das 5503. J. der Welt.

[2]) Bei Flügel a. a. O. S. 85.

thum, welches Mani als die zweite Hauptquelle seiner Lehre angiebt? Noch Baur[1]) konnte sich nicht veranlasst sehen, den gnostischen Gestaltungen des Christenthums einen Einfluss auf die Entstehung des manichäischen Systems zuzuschreiben. Wir haben jedoch sehr wesentliche Berührungen zwischen den Lehren des Bardesanes und des Mani wahrgenommen. Die höchste Tetras des Lichts und auch der Finsterniss, welche Bardesanes aufstellte, haben wir so ziemlich bei Mani wiedergefunden[2]), ebenso die Achamoth über den 7 Sternen und den 12 Zeichen des Zodiakos.[3]) Gemeinsam ist beiden Lehren ausser dem Dualismus und den sinnlichen Phantasien über die höhere Welt namentlich die doketische Christologie. Da ist es doch von vorn herein wahrscheinlich, dass zwischen diesen beiden Systemen auch ein geschichtlicher Zusammenhang stattfindet. Und wenn Ephräm[4]) nach Marcion und Bardesanes den Mani als denjenigen bezeichnet, welcher seine Vorgänger geplündert hat, so ergiebt sich ohne weiteres die Vorstellung, dass Marcion dem Mani den Anti-Scripturarismus und die asketische Ethik[5]), Bardesanes die phantasiereiche Speculation als Grundlage darbot.

Dass es sich nun wirklich so verhält, dass Mani's Kenntniss der christlichen Lehre sich hauptsächlich an Marcion und

---

[1]) Manich. Religionssystem S. 415.

[2]) S. o. S. 41, Anm. 2, S. 50, Anm. 4.

[3]) S. o. S. 55, Anm. 3.

[4]) S. o. S. 49, Anm. 2.

[5]) Auch der eigenthümliche Schriftzug der Manichäer, welcher nach dem Fihrist (a. a. O. S. 85) aus dem Syrischen (in welcher Sprache Mani die Schriften der Christen las) und aus dem Persischen (der Sprache seiner magischen Quellen) entlehnt ist, weist insbesondre auf den Marcionitismus zurück. „Der Erfinder des manichäischen Schriftzugs," sagt der Fihrist a. a. O. S. 167, „ist Mani, der ihn ebenso aus dem Persischen und Syrischen ableitete, wie er seine Lehre aus der magischen und christlichen Religion zusammensetzte. — Auch die Marcioniten haben eine ihnen eigenthümliche Schrift. Ein glaubwürdiger Mann berichtete mich, dass er diese gesehen. Sie gleiche, sagt er, der manichäischen, das ausgenommen, was er (Mani) daran änderte." Uebrigens hatten auch die spätern Bardesanisten ein Geheimalphabet von Bardesanes, vgl. Merx a. a. O. S. 61.

Bardesanes anschloss, kann nach der Bekanntmachung des Fihrist gar keinem Zweifel mehr unterliegen. Das „Buch der Geheimnisse“, dessen Inhalt der Fihrist (a. a. O. S. 102 f.) genauer angiebt, handelte in dem 1. Abschnitte von den „Deisaniten“.[1]) Worin nun Mani von den Bardesanisten hauptsächlich abwich, erhellt aus dem 12. Abschnitt „von der Lehre der Deisaniten über die Seele und den Körper“ und aus dem 13. Abschnitte, welcher „Streitschrift gegen die Deisaniten über die Lebensseele“ heisst. Bei aller Uebereinstimmung mit Bardesanes konnte Mani sich doch nicht dazu bekennen, dass der Mensch seine Seele von den untergeordneten „Sieben“ habe. Die Seele des Menschen galt dem Mani ja als „das Licht Gottes“ selbst, welches die Habgier heimlich entrissen und in den menschlichen Geschöpfen gefangen eingeschlossen hatte.[2]) Die Seele ist bei Mani nach ihrem Kerne nicht bloss psychisch, den kosmischen Gestirnmächten verwandt, sondern das göttliche Pneuma selbst, wie es als ein Theil der Lichtseele in dem Kerker des sinnlichen Leibes durch die Mächte der Finsterniss gefangen ist.

III.

Der Dialog des Bardesanes über das Schicksal und die Recognitionen des römischen Clemens.

Die Lehre des Bardesanes, welche wir bis jetzt ermittelt haben, beglaubigt sich selbst nicht bloss durch die wesentliche Uebereinstimmung mit dem anatolischen Valentinianismus, sondern auch durch das Verhältniss, in welchem der Manichäismus zu derselben steht. Wie nun aber die Lehre des Basi-

[1]) Diese Angabe wird bestätigt durch Massudi aus dem 10. Jahrhundert (bei Flügel a. a. O. S. 356 f.), dessen Worte ich nach der Uebersetzung des Herrn Geh. Hofraths Dr. Stickel mittheile: „Mani erwähnt in seinen Schriften der Marcioniten und Deisanier und hat den Marcioniten in seinem Buche (übersetzt durch) „Schatzkästlein“ (vgl. Flügel a. a. O. S. 369) ein besondres Capitel gewidmet und den Deisaniern ein Capitel in dem „Buche der Geheimnisse.“

[2]) So der Fihrist a. a. O. S. 91.

lides in der Gestalt, welche die Philosophumena beschreiben, unter dem Einflusse der griechischen, besonders der stoischen Philosophie ganz anders geworden ist, als sie ursprünglich war, wie die Lehre Mani's im Abendlande eine theilweise Umbildung erfuhr, so erscheint uns auch die Lehre des Bardesanes in dem Dialog über das Schicksal, welchen die griechischen Kirchenväter seit Eusebius hauptsächlich vor Augen hatten, ganz anders als diejenige, welche hauptsächlich der syrische Ephräm bezeugt. Diese Schrift kann nun einmal, wie wir schon gesehen haben, nicht von Bardesanes selbst herrühren. Wenn sie nun auch die wirklichen Lebensverhältnisse des Bardesanes darstellen will, so muss es doch von vorn herein zweifelhaft werden, dass sie uns noch dessen ächte Lehre darbieten soll. Weil ich für die wahre Lehre des edessenischen Gnostikers schon anderweitig festen Boden gewonnen zu haben glaube, kann ich nicht mit Merx auf Grund des Dialogs dem Bardesanes die eigenthümlichen Lehren von einer ewigen ungöttlichen Materie (a. a. O. S. 59), einem über den Kosmos erhabenen Pleroma (a. a. O. S. 64 f.), einem von Hause aus bösen Teufel (a. a. O. S. 70) absprechen und denselben aus einem ziemlich starken Dualisten zu einem entschiedenen Monisten machen. Ich muss mich vielmehr von vorn herein erinnern, dass die Lehre des Bardesanes auch eine mehr hellenistische Gestaltung erfahren hat, dass Harmonius, der eigene Sohn des Bardesanes, wie Sozomenos berichtet[1]), das was *περὶ ψυχῆς, γενέσεως τε καὶ φθορᾶς σώματος καὶ παλιγγενεσίας οἱ παρ' Ἕλλησι φιλοσοφοῦντες δοξάζουσιν, — ταυτασὶ τὰς δόξας τοῖς οἰκείοις προσέμιξε γράμμασιν.*

Die Glaubwürdigkeit des Dialogs als Quelle für die Lehre unsres Gnostikers wird schon dadurch gefährdet, dass derselbe, wie aus Vergleichung mit den griechischen Bruchstücken bei Eusebius erhellen wird, ursprünglich nicht in der syrischen Sprache des Bardesanes, sondern griechisch geschrieben ist.[2])

---

[1]) S. o. S. 27, Anm. 4.

[2]) Diese Behauptung Ewald's (Gött. Gel. Anzeigen 1856, S. 649 f.) muss ich mit Land (Anecdota syr. p. 53) gegen Merx (a. a. O. S. 11. 124 f.) festhalten.

Die Glaubwürdigkeit des Dialogs in Hinsicht der Lehre wird vollends umgestossen, wenn es sich bei der Berührung desselben mit den Recognitionen des römischen Clemens, welche Merx a. a. O. S. 88 f. scharfsinnig noch weiter verfolgt hat, herausstellen sollte, dass nicht der falsche Clemens von Bardesanes, sondern umgekehrt der falsche Bardesanes von dem falschen Clemens entlehnt hat. Darauf haben wir den Dialog näher anzusehen.

1. Der Dialog des Bardesanes.

Der Gegner, gegen welchen Bardesanes die freie Selbstbestimmung des Menschen rechtfertigt, heisst Awida. Denselben haben wir uns noch ganz jung zu denken, da ihn Bardesanes nicht bloss als Sohn, sondern auch als „Neuling unter den Schülern und Anfänger der Untersuchung“ (p. 2) anredet. Wie die Jugendlichkeit, so erinnert auch der Name des Gegners auffallend an Elagabal, an welchen Bardesanes, wie wir gesehen haben[1]) ein eigenes Schreiben gerichtet, mit welchem er überhaupt am Ende seines Lebens zu thun gehabt hat. Avitus war der grossväterliche Name des Elagabal, welcher, ehe er sich als Kaiser den falschen Namen des Antoninus beilegte, Varius Avitus Bassianus hiess und ohne weiteres Avitus genannt wird.[2]) Da liegt es doch sehr nahe, dass unser Dialog den Namen des ungläubigen, fatalistischen Gegners von Elagabal entlehnt hat, und auch wenn er ursprünglich griechisch geschrieben sein sollte, lässt sich die Form *Ἀβειδάς* bei Epiphanius[3]) aus Rücksicht auf die syrische Aussprache wohl erklären, wenn Epiphanius nicht schon eine syrische Uebersetzung des Dialogs gekannt haben sollte. Vielleicht hängt das, was Eusebius über die Bestimmung unsers Dialogs an einen Kaiser Antoninus

---

[1]) S. o. S. 13, Anm. 1. S. 23.

[2]) Vgl. Dio Cassius LXXLIII, 30 sq., besonders c. 32: *τόν τε γὰρ Ἀουῖτον, ὃν Μάρκον Ἀυρήλιον Ἀντωνῖνον ἤδη προσηγόρευον.* LXXIX, 1: *ὁ δὲ δὴ Ἀουῖτος εἴτε Ψευδαντωνῖνος εἴτε καὶ Ἀσσύριος ἢ καὶ Σαρδανάπαλλος Τιβερῖνός τε* u. s. w. Herodian V, 3, 3 sq. und Julius Capitolinus vit. Macrin. c. 9 nennen den Elagabal Bassianus.

[3]) Haer. LVI, 1.

mittheilt, noch mit der wahren Bedeutung des Awida (Avitus) zusammen.

I. Der ganze Dialog geht aus von dem Zweifel des Awida: warum Gott die Menschen nicht so geschaffen, dass sie nicht fehlen können, sondern allezeit was gut ist thun. Gegen dieses Bedenken, welches das Gute als Naturbestimmtheit des Menschen verlangt, setzt nun der erste Theil des Gesprächs (p. 1—8) eben den Unterschied der sittlichen Willensfreiheit von der Naturbestimmtheit auseinander. Die Belehrung des Bardesanes beginnt damit, die freie Selbstbestimmung des Menschen im Gegensatze gegen die Naturbestimmtheit (*φύσις*) oder gegen die natürliche Nothwendigkeit nachzuweisen. Wenn der Mensch so gemacht wäre, dass er nicht sündigen könnte, so würde er ja nichts sein als ein Werkzeug für den, der es in Bewegung setzt. „Worin wäre nun der Mensch verschieden von einer Harfe, die ein Andrer spielt, oder von einem Schiffe, das ein Andrer steuert? Lob aber und Tadel fallen auf die Hand des Künstlers; die Harfe weiss nicht, was auf ihr gespielt wird, das Schiff nicht, ob es gut gezogen oder gesteuert wird; sondern diese Dinge sind Werkzeuge, zum Gebrauche dessen gemacht, der sie kennt. So wollte Gott in seiner Güte den Menschen nicht machen; vielmehr erhob er ihn durch freie Selbstbestimmung über viele Wesen und machte ihn den Engeln gleich.[1]) Denn schauet die Sonne an, den Mond, den Thierkreis und die übrigen Wesen (Itje), die in einer Einzelheit erhabener sind als wir, die freie Selbstbestimmung ihrer Persönlichkeit ist ihnen nicht gegeben, sondern sie alle sind unter das Gesetz gestellt, so dass sie, was ihnen geboten ist, allein thun und nichts Anderes. Denn nimmer sagt die Sonne: ich gehe nicht auf zu meiner Zeit, nimmer der Mond: ich wechsele nicht, ich nehme nicht ab noch zu, nimmer einer der Sterne: ich gehe nicht

---

[1]) Ganz nach den LXX. Ps. 8, 6: *ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους* (hebr. מֵאֱלֹהִים), worin ich ein Zeichen von Uebersetzung des Dialogs aus dem Griechischen sehe, wenn die Peschitho auch ebenso übersetzt.

auf, ich gehe nicht unter.[1]) Auch das Meer sagt nicht: ich trage keine Schiffe, beharre nicht in meinen Grenzen, noch die Berge: wir tragen die Länder nicht, die auf uns gelegt sind; nicht sagen die Winde: wir wehen nicht, noch die Erde: ich trage und stütze nicht das alles, was auf mich gesetzt ist. Sind doch alle diese Wesen dienstbar und einem eigenen Gebote unterthan, da sie Werkzeuge der nie irrenden Weisheit Gottes sind." Alles, was zur Dienstbarkeit des Menschen bestimmt ist, ist in die Gewalt des Menschen gegeben. „Weil er nach dem Bilde Gottes[2]) geschaffen ist, darum ist ihm dies alles in Gnaden verliehen worden, damit es ihm auf eine Weile dienstbar sei, und zwar ist es ihm dazu gegeben, dass es sich durch seinen Willen bestimmen lasse, damit er, was er zu thun vermag, wenn er will, thue, wenn er nicht will, lasse. Er nun hält sich rein oder verschuldet sich; denn wenn er so geschaffen wäre, dass er nichts Böses, woran er sich verschuldigen könnte, zu thun vermöchte, so wäre auch das Gute, das er thut, nicht sein Eigenthum, er vermöchte sich dadurch nicht rein zu erhalten. Denn wer nicht aus eigenem Antriebe das Gute oder Böse thut, dessen Rechtfertigung oder Verdammung steht bei dem Schicksal[3]), das ihn gemacht hat.

---

[1]) Sehr ähnlich spricht sich in dem Dialog de recta in d. f. Sect. IV, p. 848 (359) Adamantius als Gegner des Bardesanisten Marinus aus. Zu dieser Stelle und zu dem Folgenden vgl. auch Clem. Rec. IX, 15: nonne terra ipsa sub praecepti metu permanet, quod etiam motu sui et tremore testatur? mare statutum terminum servat, angeli pacem custodiunt, stellae ordinem tenent, et fluvii meatus, daemones quoque certum est timore in fugam verti.

[2]) Mos. 1, 27: בצלם אלהים, LXX: *εἰκόνα θεοῦ.* Ich sehe nicht ein, wesshalb der Dialog, welchen ich für ursprünglich griechisch geschrieben halte, hier nicht den LXX. gefolgt sein sollte. Merx meint freilich (a. a. O. S. 19 f. 28. 129), der Hebräismus ܒܨܠܡܐ ܐܠܗܘܗ ܡܐ würde sich durch ein griechisches Original hindurch nicht erhalten haben. Allein das soll er ja auch nicht, da die LXX. gerade so übersetzen. Auch ein späterer syrischer Uebersetzer konnte sich an den Ausdruck der Peschitho anschliessen.

[3]) ܓܕܐ, wofür Merx a. a. O. S. 29 Jes. 65, 11 vergleicht. Man kann auch 1 Mos. 30, 11 vergleichen. Sollte es aber nicht das Wahr-

So wird es auch deutlich sein, dass Gottes Güte wegen der Menschen gross ist, und dass ihm freie Selbstbestimmung gegeben ist vor allen den Himmelsmächten (στοιχεῖα), von denen wir geredet haben.[1]) Durch diese freie Selbstbestimmung hält er sich rein, lässt sich in gottähnlicher Weise durch sie leiten und hat mit den Engeln Gemeinschaft. Auch diese haben ja freie Selbststimmung erhalten; denn wir wissen, dass sie, falls sie dieselbe nicht hätten, sich nicht mit den Töchtern der Menschen vermischt und nicht gesündigt haben würden.[2])

---

scheinlichste sein, dass hier das griechische εἱμαρμένη syrisch übersetzt ist?

[1]) Merx a. a. O. S. 50 übersetzt στοιχεῖα: Elementarwesen, wogegen an sich nichts zu erinnern ist, fasst dieselben aber a. a. O S. 60 als die vier Elemente in dem gewöhnlichen Sinne, nämlich Erde, Wind, Feuer und Meer, wobei er an die 4 Elemente Heraklit's erinnert. Wo hat denn aber Bardesanes von diesen vier Elementen, wie er sagt, zuvor geredet? P. 3 lesen wir vielmehr „die Sonne, den Mond, den Thierkreis und die übrigen Wesen, die in einer Einzelheit erhabener sind als wir, welchen nicht, wie den Menschen, die freie Selbstbestimmung ihrer Persönlichkeit gegeben ist, welche vielmehr unter ein unverbrüchliches Gesetz gestellt sind.“ Da muss man wahrlich an die „Sieben“, welche nach den Chaldäern oder Astrologen Einfluss auf das Schicksal haben (p. 9), oder genauer an die 7 Sterne (Sonne, Mond und 5 Planeten), die 12 Zeichen des Thierkreises und die 36 Decane (p. 18) denken. Oder wir erhalten hier genau jenen Begriff der στοιχεῖα, welchen ich in meiner Bearbeitung des Galaterbriefs S. 66 f., dann in der Zeitschr. f. w. Th. 1858, S. 99 f.; 1860 S. 208 nachgewiesen zu haben glaube, wobei die Beibehaltung der griechischen στοιχεῖα wahrlich nicht für eine ursprünglich syrische Abfassung zeugt. Auch an der Stelle p. 3, auf welche hier zurückgewiesen wird, werden im Folgenden zuerst Sonne, Mond und Sterne, dann erst Meer, Berge, Winde, Erde genannt. Und p. 9 finden wir zusammengestellt: Gott, die Engel, die Herrscher (Schlitâne), die Lenker (Medabbrâne), die στοιχεῖα, den Menschen und die Thiere, die στοιχεῖα also als 5. Rangstufe dieser Siebenzahl von Itje. An die vier Elemente im gewöhnlichen Sinne ist um so weniger zu denken, da das Feuer im Dialog nirgends erwähnt wird.

[2]) Das ist ganz die seit dem B. Henoch gangbare Ueberlieferung von dem Abfall mehrerer Engel, welchen der eigentliche Gnosticismus auf die Schöpfung des Kosmos selbst zurück ausdehnte, vgl. meine Abhdlg. über den Gnosticismus und die Philosophumena in der Zeitschr. f. w. Th. 1862, S. 417. Der Dialog stellt sich also auf die Stufe des gewöhnlichen Glaubens.

In gleicher Weise sind die andern (Engel), welche den Willen ihres Herrn in Selbstbeherrschung vollbracht haben, erhöht und geheiligt worden; denn jedes Wesen, das da ist, bedarf des Herrn der Welt, und seiner Gaben ist kein Ende“ (p. 3. 4).

Alles dieses enthält einen so bestimmten Gegensatz der Willensfreiheit des Menschen, welche mit seiner göttlichen Ebenbildlichkeit zusammenhängt und denselben den Engeln gleich macht, auf der einen, und der Nothwendigkeit, an welche die *στοιχεῖα* (Sonne, Mond und Sterne) nebst Naturmächten wie Meer, Berge, Winde, Erde auf der andern Seite gebunden sind, dass uns der Gnosticismus des Bardesanes, wenn wir ihn nach dieser Schrift zu beurtheilen hätten, ganz verloren gehen würde. Die kosmischen Mächte, deren Lostrennung von dem höchsten Gotte die gnostische Grundlehre ist, stehen hier ja noch ganz unter dem Gebote desselben, und ein Abfall von Gott findet nur nach der ältern und gewöhnlichen Vorstellungsweise bei einigen Engeln statt. Dennoch kann auch unser Bardesanes nicht umhin, sich der gnostischen Grundlehre von einer widergöttlichen Bestimmung jener kosmischen Mächte etwas anzunähern. „Nun aber wisset“, fährt er p. 4 fort, „dass selbst diejenigen Wesen, von welchen ich gesagt habe, dass sie unter den Geboten stehen, nicht gänzlich aller Freiheit beraubt sind, und desshalb werden am jüngsten Tage alle dem Gerichte unterworfen. — Nicht darin, worin sie determinirt sind, werden die *στοιχεῖα* gerichtet, sondern darin, worin sie selbständige Gewalt haben. Denn die Wesen (Itje) sind, sofern sie in die Welt gesetzt sind, nicht ihrer natürlichen Beschaffenheit beraubt, sondern nur an der Allgewalt ihrer Thätigkeit durch das Zusammenwirken des einen mit dem andern verringert und der Herrschaft ihres Schöpfers unterworfen. Nun werden sie nicht in dem gerichtet, wo sie unterworfen sind, sondern in dem, was ihr Eigenthum ist.“ Woher auf einmal diese auffallende Abweichung von dem Gegensatze der freien Selbstbestimmung bei Engeln und Menschen und der Nothwendigkeit der *στοιχεῖα*? Da haben wir doch wohl ein Bruchstück aus der ächten Lehre des Bar-

desanes, über welche der Dialog sonst mit seiner Freiheitslehre ganz hinausgegangen ist.

In einem ganz angemessenen Fortschritte lässt der Dialog, nachdem er die Freiheit des Menschen grundlegend festgestellt hat, den Awida die Frage aufwerfen, ob diese Freiheit auch ausreiche, um die Gebote Gottes zu erfüllen. Es handelt sich also um die Frage, ob das liberum arbitrium, pelagianisch zu reden, auch eine possibilitas boni ist. Das behauptet Bardesanes p. 5: „Dem Menschen ist nur geboten, was er vollbringen kann, und zwar sind uns zwei Gebote vorgelegt, die der Freiheit ziemen und billig sind. Das eine ist, dass wir uns von allem enthalten, was böse ist, und was wir hassen, wenn es uns geschieht, und das andre, dass wir thun, was gut ist, was wir lieben und wünschen, dass es uns geschehe.[1]) Welcher Mensch ist denn nun zu schwach, um nicht zu stehlen oder um nicht zu lügen, nicht die Ehe zu brechen und Unzucht zu treiben; oder wer um zu hassen und zu betrügen, da doch das alles unter den geistigen Theil des Menschen, nicht unter seine körperliche Kraft, sondern unter den Willen der Seele gehört? — Und wie er im Stande ist diess zu vermeiden, so ist er auch im Stande zu lieben, zu segnen, die Wahrheit zu sagen und für das Wohl eines jeden, den er kennt, zu beten. Wenn er gesund ist und etwas erwirbt, kann er von seinem Eigenthum mittheilen und den Kranken und Gebrechlichen mit seiner Körperkraft nützen. Auch diess kann er. Ich weiss also nicht, was das wäre, was er nicht könnte, und worüber die Glaubensarmen murren; denn ich hege die Ansicht, dass der Mensch in Betreff dieser Gebote mehr Kraft besitzt als in allen andern Dingen. Sie sind ja leicht, und es giebt nichts, was sie stören könnte. Ist uns doch nicht geboten, dass wir schwere Lasten von Steinen, von Holz oder andern Dingen tragen, was allein Leute von starkem Körper vermögen. Auch sollen wir keine Festungen bauen oder Städte gründen,

[1]) Vgl. Clem. Rec. VIII, 56: omnis enim propemodum actuum nostrorum in eo colligitur observantia ut quod ipsi pati nolumus, ne hoc aliis inferamus etc.

was nur Könige können, noch auch ein Schiff steuern, was nur Seeleute verstehen, noch das Land vermessen und vertheilen, wozu nur die Messkünstler im Stande sind, oder eine Kunst ausüben, die einige Menschen besitzen, während sie andern fehlt, sondern nach Gottes Güte sind uns Gebote sonder Beschwerde gegeben, die jeder Mensch, der eine Seele hat, freudig thun kann.“ Bardesanes kommt hier so in den Zug des reinsten Pelagianismus, dass man seinen Gnosticismus ganz vergessen würde, wenn er nicht fortführe: „Denn es giebt keinen Menschen, der nicht freudig das Gute thäte, und der nicht Wohlgefallen in seiner Seele empfände, wenn er das Böse meidet, abgerechnet diejenigen, die für dieses Gute nicht geschaffen sind, und die Unkraut (*ζιζάνια*) genannt wurden.“ Das schmeckt wieder einmal nach dem wirklichen, valentinianischen Bardesanes. Das ist ganz die gnostische Annahme eines von Hause aus bösen, hylischen oder choischen Menschengeschlechts. Aber dieses Bruchstück aus dem ächten Bardesanes steht mit der sonstigen Freiheitslehre des Dialogs gar nicht im Einklang.[1]) Nachdem Bardesanes dann den

[1]) Sehr leicht wäre freilich die Vereinigung, wenn man mit Merx a. a. O. S. 70, 97 nur an Menschen denken dürfte, welche sich dem Satan anschliessen, unter seiner Gewalt stehen und gleichsam sein Reich bilden. Allein es ist ja von Menschen die Rede, welche für das Gute überhaupt nicht geschaffen sind. Richtiger sagt Merx S. 121, der Ausdruck *ζιζάνια* werde erst deutlich durch die gnostischen Auszüge aus Theodotus und der anatolischen Lehre, wo §. 53, p. 982 Potter. gesagt wird: *τοῦτο ζιζάνιον ὀνομάζεται συμφυὲς τῇ ψυχῇ τῷ χρηστῷ σπέρματι τοῦ διαβόλου ὡς ὁμοούσιον ἐκείνῳ κτλ.* Da lesen wir §. 54: *ἀπὸ δὲ τοῦ Ἀδὰμ τρεῖς φύσεις γεννῶνται, πρώτη μὲν ἡ ἄλογος, ἧς ἡν Κάϊν, δευτέρα δὲ ἡ λογικὴ καὶ ἡ δικαία, ἧς ἡν Ἄβελ, τρίτη δὲ ἡ πνευματική, ἧς ἦν Σήθ. καὶ ὁ μὲν χοϊκός ἐστι κατ᾽ εἰκόνα, ὁ δὲ ψυχικὸς καθ᾽ ὁμοίωσιν θεοῦ, ὁ δὲ πνευματικὸς κατ᾽ ἰδίαν.* Dazu vergl. Irenäus adv. haer. I, 5, 5. II, 29, 3, Tertullian adv. Valentin. c. 29. Die Kainiten lehrten nach Epiphanius Haer. XXXVIII, 3: *τῶν γεγενημένων τοὺς μὲν κατὰ φύσιν ἀπὸ κακίας τὴν φύσιν ἔχειν, τοὺς δὲ ἀπὸ ἀγαθότητος.* In unserm Dialog (wo die Beibehaltung von *ζιζάνια* keineswegs für eine syrische Ursprünglichkeit spricht) bleibt der erstere Fall als Ausnahme, nachdem der letztere schon von der Freiheitslehre verschlungen ist. Ganz anders noch die Excerpta ex scr. Theodoti §. 56, p. 983: *διὰ τοῦτο πολλοὶ μὲν οἱ ὑλικοί, οὐ πολλοὶ δὲ οἱ ψυχικοί, σπάνιοι δὲ οἱ πνευματικοί.*

Richter, welcher den Menschen um solcher Dinge willen, die er nicht vollbringen kann, anklagt, für ungerecht erklärt hat, streift er wieder etwas an das Gnostische, indem er von einer Seele redete, „die von ihren Lenkern (Medabbrâne) nicht abgefallen ist.“ [1]) Sonst bleiben wir ganz in der pelagianischen Freiheitslehre stecken, wenn Bardesanes dem zweifelnden Awida ferner nachweis't, dass der Mensch nicht bloss sich vor dem Bösen hüten, sondern auch das Gute thun kann.

Auch nach der Seite des Bösen hin lässt unser Dialog die Willensfreiheit des Menschen im Unterschiede von der Naturbestimmtheit noch gerechtfertigt werden. P. 7 kommt die Behauptung Awida's zur Sprache, dass der Mensch aus natürlichem Triebe sündigt, „denn wenn er nicht auf das Sündigen angelegt wäre, so würde er nicht sündigen.“ Unser Bardesanes streitet also schon, wie später Theodor von Mopsuestia [2]), *πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους.* Er sagt in einer Stelle, welche uns gleich die Ursprünglichkeit der griechischen Texte bei Eusebius vor Augen stellt: „Wenn alle Menschen die gleiche Thätigkeit ausübten und dieselbe geistige Richtung verfolgten, so wäre es klar, dass ihr natürlicher Trieb sie lenkte, und dass die freie Selbstbestimmung, von der ich euch geredet habe, in ihnen nicht anzutreffen wäre. Damit ihr aber versteht, was Naturbestimmtheit, und was freie Selbstbestimmtheit ist, will ich fortfahren, euch diess auseinanderzusetzen.

Eusebius Praep. ev. VI, 10, 1 – 6.	Syr.
Κατὰ φύσιν ὁ ἄνθρωπος γεννᾶται, τρέφεται, ἀκμάζει, γεννᾷ, ἐσθίει, πίνει, κοιμᾶται, γηρᾷ, ἀποθνήσκει. [3]) *καὶ τοῦτο παν-*	Die Naturbestimmtheit des Menschen ist, dass er geboren und erzogen wird, dass er in seinem Kraftalter steht, dass er Kinder

[1]) Die Medabbrâne sind freilich hier (p. 6) und anderswo (p. 9) nicht so schlimm, da sie ganz die Stelle guter Schutzgeister, wie sie auch das kirchliche Christenthum kannte, einnehmen.

[2]) Nach Photius Bibl. cod. 177.

[3]) Merx findet a. a. O. S. 12 die Stellung des *γηρᾷ* nicht so gut als im Syrischen. Ich finde sie richtiger. Dem *γεννᾶσθαι, τρέφεσθαι, ἀκ-*

τὸς ἀνθρώπου καὶ παντὸς ἀλόγου ζώου. καὶ τὰ μὲν ἄλλα ζῶα ψυχικὰ ὄντα καὶ διόλου κατὰ συμπλοκὴν γεγενημένα, διόλου σχεδὸν κατὰ φύσιν φέρεται. λέων σαρκοφαγεῖ καὶ ἀμύνεται, εἴ τι ἀδικηθῇ.[1]) καὶ διὰ τοῦτο πάντες οἱ λέοντες σαρκοφαγοῦσι καὶ ἀμύνονται· καὶ ἀμνάδες χορτοφαγοῦσι καὶ κρεῶν οὐχ ἅπτονται καὶ ἀδικούμεναι οὐκ ἀμύνονται·[4]) καὶ ὁ αὐτὸς τρόπος πάσης ἀμνάδος. σκορπίος γῆν ἐσθίει[5]) καὶ τοὺς μὴ ἀδικήσαντας ἀδικεῖ, κέντρῳ ἰοβόλῳ πλήσσων· καὶ ἡ αὐτὴ κακία πάντων σκορπίων.[6]) μύρμηξ κατὰ φύσιν οἶδε χειμῶνος παρουσίαν καὶ δι' ὅλης θερείας κάμνων, ἀποτίθεται ἑαυτῷ τροφάς· καὶ ὁμοίως πάντες μύρμηκες ἐργάζονται.[7]) μέλισσα μέλι γεωργεῖ, ἐξ οὗ καὶ τρέφεται· καὶ ἡ αὐτὴ γεωργία πάσαις μελίσσαις.

zeugt und Greis wird, dass er isst und trinkt, schläft und erwacht, und dass er endlich stirbt. Diess findet, weil es zur Naturbestimmtheit gehört, bei allen Menschen statt, und nicht bei den Menschen allein, sondern auch bei den beseelten Thieren und einiges davon sogar bei den Bäumen[2]); denn diess ist das Werk der Natur[3]), die jedes Ding, so wie es bestimmt ist, verrichtet, hervorbringt und festsetzt. Solche Naturbestimmtheit kann auch bei den Thieren in ihrer Thätigkeit wahrgenommen werden. Ein Löwe frisst Fleisch nach seiner Naturbestimmtheit, und darum sind alle Löwen Fleischfresser. Ein Schaf aber frisst Gras, und so sind alle Schafe Grasfresser. Eine Biene bereitet Honig, um sich davon zu erhalten, daher bereiten alle Bienen Honig. Eine

---

μάζειν des Kindes entspricht das γεννᾷν, ἐσθίειν, πίνειν des Erwachsenen, den Schluss macht wieder eine Dreiheit, das κοιμᾶσθαι (wozu der Syrer unpassend das Erwachen hinzubringt), γηρᾷν, ἀποθνήσκειν.

[1]) Fehlt bei dem Syrer.

[2]) Der Syrer erweitert hier den ursprünglichen Text des Eusebius durch ungehörige Hineinziehung der Bäume.

[3]) Das griech. Wort φύσις ist auch kein Zeichen von Ursprünglichkeit bei dem Syrer.

[4]) Fehlt wieder bei dem Syrer.

[5]) Das γῆν ἐσθίει, was der Syrer auslässt, stammt aus 1 Mos. 3, 14 nach LXX (γῆν φαγῇ) und konnte bei der Anwendung füglich wegbleiben, da es nur die verfluchte Schlange des Paradieses bezeichnen soll.

[6]) Die ganze Stelle über den Skorpion bringt der Syrer erst später, gewiss nicht so passend.

[7]) Der Syrer ist auch hier viel matter.

καὶ ἣν πολλὰ εἴδη ἐκθέσθαι ἡμῖν τῶν ζώων, ἅτινα τῆς φύσεως μὴ δυνάμενα ἐκστῆναι πολὺν θαυμασμὸν παρασχεῖν ἡμῖν ἐδύναντο· ἀλλ' αὐτάρκη ἡγησάμην ἐκ τῶν παρακειμένων τὴν ἀπόδειξιν ποιήσασθαι, ὅτι τὰ μὲν ἄλλα ζῶα κατὰ τὴν κοινότητα καὶ τὴν διαφορὰν κατὰ φύσιν δοθεῖσαν ἑκάστῳ ἐξ ἀνάγκης ἡδέως φέρονται, ἄνθρωποι δὲ μόνοι τὸ ἐξαίρετον ἔχοντες, τόν τε νοῦν καὶ τὸν ἐκ τούτου προφερόμενον λόγον, κατὰ μὲν τὴν κοινότητα ἕπονται τῇ φύσει, ὡς προεῖπον, κατὰ δὲ τὸ ἐξαίρετον οὐ κατὰ φύσιν πολιτεύονται. οὐδὲ γὰρ μία βρῶσις ἡ τῶν ἁπάντων· ἄλλοι μὲν γὰρ κατὰ τοὺς λέοντας τρέφονται, ἄλλοι δὲ κατὰ τὰς ἀμνάδας, οὐχ ἓν ἔχοντες σχῆμα φορημάτων, οὐκ ἔθος ἕν, οὐχ εἷς νόμος πολιτείας ἐν αὐτοῖς, οὐ μία κίνησις ἐπιθυμίας τῶν πραγμάτων· ἀλλ' ἕκαστος τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὴν ἰδίαν θέλησιν αἱρεῖται ἑαυτῷ βίον, τὸν πλησίον μὴ μιμούμενος, πλὴν ἐν οἷς βούλεται. τὸ γὰρ ἐλεύθερον αὐτοῦ οὐχ ὑπόκειται δουλείᾳ, καὶ εἴ ποτε ἑκὼν δουλεύσει, καὶ τοῦτο τῆς ἐλευθερίας αὐτοῦ ἐστί, τὸ δύνασθαι δουλεύειν ἑκόντα.[2]) πόσοι τῶν ἀνθρώπων, καὶ μάλιστα τῶν Ἀλα-

Ameise sammelt sich im Sommer Vorrath, um im Winter davon zu leben, also thun alle Ameisen dasselbe. Der Skorpion plagt mit seinem Stachel auch den, der ihn nicht verletzt, und so plagen alle Skorpionen. Alle Thiere halten ihre Naturbestimmtheit fest. Die Grasfresser fressen kein Fleisch, die Fleischfresser kein Gras.[1]) Die Menschen dagegen lassen sich nicht auf diese Weise lenken, vielmehr bewahren sie zwar in den leiblichen Dingen ihre Naturbestimmtheit, wie die Thiere, in den geistigen Dingen aber thun sie, was sie wollen als Freie, als Herrscher und Ebenbild Gottes.

Unter ihnen giebt es solche, die Fleisch essen und kein Brod be-

[1]) In diesem matten Satze zieht der Syrer die weit passendere Erörterung des griechischen Textes zusammen.

[2]) Alles dieses ist sehr wesentlich, fehlt aber bei dem Syrer.

ναίων, ὡς τὰ ἄγρια ζῶα κρεοβοροῦσιν ἄρτου μὴ γενόμενοι, καὶ οὐ διὰ τὸ μὴ ἔχειν, ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ θέλειν· ἄλλοι κρεῶν οὐ γεύονται ὡς τὰ ἥμερα ζῶα, ἄλλοι ἰχθυοφαγοῦσι μόνον· ἕτεροι δὲ ἰχθύων οὐ γεύονται, οὐδ᾿ ἂν λιμώσσωσιν. οἱ μὲν ὑδροποτοῦσιν, οἱ δὲ οἰνοποτοῦσιν, οἱ δὲ σίκερα πίνουσι. καὶ ἁπλῶς πολλὴ διαφορὰ βρωμάτων καὶ πομάτων ἐν τῇ ἀνθρωπότητι, μέχρι καὶ ἐν τῇ τῶν λαχάνων καὶ ὀπωρῶν βρώσει διαφερόμενοι. ἀλλὰ καὶ οἱ μὲν ὡς σκορπίοι καὶ ὡς ἀσπίδες μὴ ἀδικηθέντες ἀδικοῦσιν· οἱ δὲ ὡς τὰ ἄλογα ζῶα ἀδικούμενοι ἀμύνονται. ἕτεροι δὲ ὡς λύκοι ἁρπάζουσι καὶ ὡς γαλαῖ κλέπτουσιν· ἄλλοι δὲ ὡς ἀμνάδες καὶ μηκάδες ὑπὸ τῶν ὁμοιοπαθῶν ἐλαύνονται καὶ τοὺς ἀδικοῦντας οὐκ ἀδικοῦσι· καὶ οἱ μὲν λέγονται ἀγαθοί, οἱ δὲ κακοί, οἱ δὲ δίκαιοι. ὅθεν ἐστὶ νοεῖν, μὴ πάντως κατὰ φύσιν ἄγεσθαι τὸν ἄνθρωπον· (ποίαν γὰρ αὐτοῦ ἐροῦμεν φύσιν;) ἀλλὰ πῇ μὲν φέρεται κατὰ φύσιν, πῇ δὲ κατὰ προαίρεσιν. διὸ τὸν ἔπαινον καὶ τὸν ψόγον καὶ τὴν καταδίκην ἔχει ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν· ἐν δὲ τοῖς κατὰ φύσιν ἔχει τὴν ἀνεγκλησίαν οὐ κατὰ ἔλεος, ἀλλὰ κατὰ λόγον.

rühren, andre, die gewisse Fleischspeisen aussondern, noch andre, die überhaupt kein Fleisch beseelter Thiere geniessen.[1]) Es giebt Menschen, die sich mit ihren Müttern, Schwestern und Töchtern vermischen und hinwiederum andre, die überhaupt kein Weib berühren.[2])

Es giebt solche, die sich rächen wie Löwen und Panther, und andre, die sogar den, der sie nicht verletzt hat, stechen wie die Skorpione; wieder giebt es solche, die sich wie Schafe leiten lassen, ohne mit ihren Führern zu hadern. Einige benehmen sich gut und gerecht, andre böse.

[1]) Bei dem Syrer fehlen die so bezeichnenden Alanen.

[2]) Dieser Satz ist hier ganz ungehörig und aus dem Folgenden (p. 14) vorweggenommen.

Gehen wir nun mit dem syrischen Texte, dessen Nichtursprünglichkeit wohl schon ausser Zweifel steht, weiter, so müssen wir in dem Folgenden die gnostische Lehre von einer zweifachen oder dreifachen φύσις in der Menschheit ganz vergessen: „Wenn nun jemand sagt, dass ein jeder Einzelne seine eigene Naturbestimmtheit hat, um so zu handeln, so wird er dennoch einsehen müssen, dass dem nicht so ist. Giebt es nicht Lüstlinge und Säufer, die, wenn sie die Mahnung guter Rathgeber trifft, züchtig und enthaltsam werden und die Fleischeslust von sich werfen? Andre leben in Keuschheit und Enthaltsamkeit, und wenn sie von der rechten Vermahnung sich abwenden und sich über die Vorschriften der Gottheit hinwegsetzen, so werden sie Lüstlinge und Schwelger. Wieder andre bekehren sich von ihrem Abfall, es kommt Furcht über sie, und so wenden sie sich zu der Wahrheit zurück, in der sie früher standen. Wo wäre denn nun die Naturbestimmtheit der Menschen? Sieh, alle sind verschieden, der eine von dem andern in ihrem Betragen und in ihren Willensäusserungen, nur die in Einer Gesinnung und in Einem Rathe stehen, gleichen einander. Aber die Menschen, denen bis zu diesem Augenblick ihre Begierde schmeichelt, und deren Führer ihre Leidenschaft ist, die wollen Dasjenige, worin sie sündigen, ihrem Schöpfer aufbürden, damit sie nicht für Sünder angesehen werden, und damit der, der sie gemacht hat, in eitler Rede die Schuld tragen soll. Sie sehen nicht, dass es für die Naturbestimmtheit kein (sittliches) Gebot giebt, da der Mensch doch nicht angeklagt wird, weil er von Wuchse gross oder klein ist, weil er weiss oder schwarz, gross- oder kleinäugig ist, weil er einen körperlichen Fehler hat. Vielmehr wird er angeklagt, weil er gestohlen oder gelogen hat, weil er Betrug geübt oder vergiftet oder geflucht oder etwas dem Aehnliches gethan hat. Hieraus ist nun zu ersehen, dass dasjenige, welches nicht in unsrer Hand liegt, sondern durch Naturbestimmtheit uns zukommt, uns keineswegs verdammt, aber auch keineswegs schuldlos macht, wogegen wir durch dasjenige, welches wir in der freien Selbstbestimmung unsrer Persönlichkeit thun, freigesprochen werden und Lob verdienen,

falls es gut ist, aber verurtheilt und getadelt werden, sobald es schlecht ist."

II. So ist die freie Selbstbestimmung des Menschen an sich und nach den beiden Seiten des Guten und Bösen hin gegen die Naturnothwendigkeit gerechtfertigt. Nachdem das Schicksal und seine Macht schon einmal (p. 4) berührt war, giebt nun der zweite Theil (p. 8 fin. — 21), von welchem das Ganze genannt ist, eine Rechtfertigung der Freiheit gegen die Schicksalsnothwendigkeit. Die Schüler erinnern: „Andre meinen doch, dass durch eine Bestimmung des Schicksals die Menschen geleitet werden, zu Zeiten schlecht, zu Zeiten gut." Bardesanes antwortet: „Auch ich weiss, o Philippus und Barjamma, dass es Leute giebt, welche Chaldäer genannt werden, und auch andre, welche die Bekanntschaft mit dieser Kunst lieben, wie ich selbst sie vor Zeiten geliebt habe.[1]) Denn es wurde von mir an einem andern Orte gesagt[2]), dass die Menschenseele fähig ist etwas zu wissen, was Viele nicht wissen, nämlich was die Menschen zu thun begehren[3]), alles worin sie fehlen, alles was sie Gutes thun, alle Dinge, die sie betreffen, in Reichthum und Armuth, in Krankheit, in Gesundheit und in Leibesschäden, — dass sie diess wissen könnten aus dem Einfluss der Sterne, welche bei

[1]) Vgl. was Eusebius Praep. ev. VI, 9 (s. o. S. 9, Anm. 2) über die chaldäische Wissenschaft des Bardesanes sagt.

[2]) ܐܬܐܡܪ ܠܝ ܓܝܪ ܒܕܘܟܬܐ ܐܚܪܬܐ. Diese Worte kann ich nicht mit Merx (S. 36) übersetzen: „denn es wurde mir an einem andern Orte gesagt", sondern nur mit Cureton und Land, gegen welchen Merx a. a. O. S. 118 f. seine Uebersetzung schwerlich gerechtfertigt hat: nam a me ipso alio loco dictum est. Merx kann es selbst nicht leugnen, dass ܠ bei dem Passiv nicht von bedeutet, und dass ܕܘܟܬܐ Römer 9, 13 von Bücherstellen gebraucht wird. Die dativische Fassung des ܠ st sehr unwahrscheinlich. Und dass dem Bardesanes nicht noch bestimmter eine Aenderung seiner früheren Ansicht in den Mund gelegt wird, zeugt eben von Rücksicht auf seinen Namen. Hier nöthigt auch das vorhergehende Bekenntniss des Bardesanes, die Kunst der Chaldäer früher geliebt zu haben, zu der angegebenen Fassung.

[3]) So Merx, wogegen Cureton: and the same men meditate to do. Am Ende Uebersetzung von *ποιεῖν μέλλουσι*.

ihnen die Sieben heissen[1]), und durch welche sie geleitet werden. Andre meinen im Gegensatze dazu, dass dies ein leerer Name ist, dass vielmehr die Dinge, grosse wie kleine, in der Hand des Menschen stehen, und dass Leibesschäden und Fehler ihn zufällig treffen und ihm anhaften. Wieder Andre meinen, dass der Mensch alles, was er thut, nach seinem Willen thut, und dass es in seine freie Entscheidung gegeben ist, dass aber Fehler, Schäden und Uebel, die ihn treffen, eine Strafe sind, die er von Gott empfängt. Mir hingegen scheint nach meiner Einsicht, dass diese drei Ansichten[2]) zum Theil Recht, zum Theil Unrecht haben; Recht, weil die Menschen nach der Erscheinungsform[3]), welche sie wahrnehmen, urtheilen, und weil sie sehen, wie die Dinge auf sie einwirken; Unrecht, weil die Weisheit Gottes für sie zu reich ist, sie, die die Welten errichtet, die den Menschen geschaffen, die Lenker[4]) eingesetzt und allen Dingen die Gewalt gegeben hat, welche

---

[1]) Ueber diese „Sieben“, welche sich auch p. 20 finden, vgl. oben S. 17 f., auch Excerpta ex Prophet. §. 55 (Clem. Al. Opp., p. 1002): *οἱ ἀστέρες σώματα πνευματικὰ κεκοινωνηκότα ἀγγέλοις ἐφεστῶσι διοικούμενα, οὐκ αἴτια γενέσεως, σημαντικὰ δὲ τῶν γινομένων τε καὶ ἐσομένων καὶ γενομένων ἐπί τε τροπῶν ἀέρων, ἐπί τε εὐφορίας καὶ ἀκαρπίας, ἐπί τε λοιμῶν καὶ φλογμῶν, ἐπί τε τῶν ἀνθρώπων, οὔτ᾽ ὄναρ τὰς ἐνεργείας ποιεῖ τά ἄστρα, σημαίνει δὲ Τά τ᾽ ἐόντα, τά τ᾽ ἐσσόμενα, πρό τ᾽ ἐόντα* (Il. α᾽, 70) Auch Tatian or. c. Graec. c. 7, p. 11 sq.

[2]) *Αἱρέσεις*, was wieder auf eine griechische Urschrift zurückweist. Vgl. die auch sachlich verwandte Stelle des Josephus Ant. XIII, 5, 9: *κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον τρεῖς αἱρέσεις τῶν Ἰουδαίων ἦσαν, αἳ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων διαφόρως ὑπελάμβανον. ὧν ἡ μὲν Φαρισαίων ἐλέγετο, ἡ δέ Σαδδουκαίων, ἡ τρίτη δὲ Ἐσσηνῶν. οἱ μὲν οὖν Φαρισαῖοι τινὰ καὶ οὐ πάντα τῆς εἱμαρμένης εἶναι λέγουσιν ἔργον, τινὰ δὲ ἐφ᾽ ἑαυτοῖς ὑπάρχειν, συμβαίνειν τε καὶ μὴ γίνεσθαι. τὸ δὲ τῶν Ἐσσηνῶν γένος πάντων τὴν εἱμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται, καὶ μηδὲν ὃ μὴ κατ᾽ ἐκείνης ψῆφον ἀνθρώποις ἀπαντᾷ* (bei Bardesanes Lehre der Chaldäer). *Σαδδουκαῖοι δὲ τὴν μὲν εἱμαρμένην ἀναιροῦσιν, οὐδὲν εἶναι ταύτην ἀξιοῦντες, οὐδὲ κατ᾽ αὐτὴν τὰ ἀνθρώπινα τέλος λαμβάνειν, ἅπαντα δὲ ἐφ᾽ ἡμῖν αὐτοῖς τίθενται κτλ.* Dazu vgl. bell. iud. II, 8, 14.

[3]) Vgl. p. 20, wo Eusebius praep. ev. VI, 10, 27: *ὁ φαινόμενος ἡμῶν δοῦλος ἄνθρωπος* bietet.

[4]) Vgl. p. 20: die Schicksalsbestimmung der „Lenker“, wofür Eusebius l. l. §. 26 bietet: *ἡ ὑπὸ τῶν ἀρχῶν πρυτανευομένη γένεσις.*

ihnen entspricht. Nun meine ich, dass solche Gewalt zukommt Gott, den Engeln, den Herrschern (Schlitâne), den Lenkern (Medabbrâne), den Himmelsmächten (στοιχεῖα), den Menschen und den Thieren.[1]) Allein allen diesen Rangstufen, über welche ich geredet habe, ist nicht über alles Gewalt gegeben; denn der Herr über das All ist ein einiger, vielmehr haben sie über Einzelnes Gewalt, über Andres nicht, wie ich oben bemerkt habe [p. 4], damit sie an dem, worüber sie Gewalt haben, die göttliche Güte erkennen, und an dem, worin sie keine Gewalt haben, lernen, dass sie einen Herrn haben." Da sagt es unser Dialog ja selbst, dass er die ursprüngliche Schicksalslehre, welche der wirkliche Bardesanes in Schriften wie über „das Bewegliche und das Feste" dargelegt hatte[2]), bereits aufgegeben hat. Wie Harmonius in die Lehre seines Vaters griechische Philosopheme über die Seele, Entstehen und Vergehen des Leibes, auch über die Wiedergeburt aufnahm, so hat auch unser Dialog die in den Schriften des Bardesanes aufgezeichnete Lehre wesentlich umgebildet. Die Lehre desselben von einem astrologischen Schicksal, welches für den Kosmos gilt, soll ebenso wie die Zufalls- und die Freiheits-Theorie nur theilweise Wahrheit haben. Alle drei *αἱρέσεις* sollen nur für den *φαινόμενος ἄνθρωπος*, d. h. für den äussern Menschen, eine theilweise Wahrheit haben, worin ich nichts so Tiefes finden kann, dass ich den Bardesanes mit Merx S. 94 einen Kantianer vor Kant nennen möchte. Es ist nur ein matter Nachklang der wirklichen Schicksalslehre des Bardesanes, wenn er in unserm Dialog fortfährt: „Sonach giebt es ein Schicksal, wie die Chaldäer sagen, und dass die Dinge nicht in unserm Willen stehen, ist daraus klar, dass die Masse der Menschen reich und mächtig über ihre Mitmenschen und gesund an ihren Leibern sein möchte, dass sie wünschen, die Dinge möchten ihnen gehorsamen, wie sie es verlangen, während doch Reichthum nur bei Wenigen, Macht nur bei Einzelnen, und auch körperliche

[1]) Eine eigenthümliche, aber sicher nicht die ächt bardesanische Hebdomas.

[2]) S. o. S. 25. 55.

Gesundheit nicht bei Allen angetroffen wird, während sogar die Reichen ihren Reichthum nicht völlig besitzen, und selbst den Gewaltigen die Dinge nicht so, wie sie wünschen, unterthänig sind. — Demnach verhält sich die Sache so, dass Reichthümer, Ehren, Gesundheit, Krankheit, Kinder und alle begehrenswerthen Dinge unter das Schicksal gestellt sind und nicht in unsrer Gewalt liegen, dass wir vielmehr, wenn es unserm Begehren gemäss ist, darüber Lust empfinden und erfreut sind, wenn es dagegen unserm Begehren nicht entspricht, durch Gewalt gezogen werden; und durch dasjenige, welches uns wider unsern Willen trifft, wird es ersichtlich, dass auch das, welches wir wünschen, nicht um unsers Wollens willen uns trifft, sondern dass es geschieht, so wie es geschieht, sowohl das, worüber wir Lust, wie das, worüber wir Unlust empfinden. Sonach werden wir Menschen gleichmässig von der Naturbestimmtheit, verschieden von dem Schicksal gelenkt, nur im Reiche unsrer Freiheit, da thut ein jeglicher, was er will."

Das Bestreben des Dialogs geht nur dahin, wie neben der Naturbestimmtheit, so auch neben dem Schicksal der Freiheit ihr Reich zu wahren. Daher p. 10: „Nun aber wollen wir fortfahren und auch vom Schicksal zeigen, dass es nicht über alle Dinge Gewalt hat, weil dies Etwas, welches Schicksal genannt wird, selbst eine Ordnung des Laufs[1]) ist, welchen Gott den Herrschern (Archonten?) und den Himmelsmächten (*στοιχεῖα*) gegeben hat. Auf Grund dieses Laufs und dieser Ordnung verändern sich die Geister bei ihrem Herabgehen in die Seele, und die Seelen verändern sich bei ihrem Herabgehen in die Leiber[2]), und das diese Veränderung be-

[1]) Merx a. a. O. S. 39: Ausflusses, worüber auf das oben S. 57, Anm. 2 Gesagte zu verweisen ist.

[2]) Die gnostische Trichotomie des Pneumatischen, Psychischen und Hylischen (s. o. S. 63, Anm. 2, S. 80, Anm. 1) wird hier schon auf die Grundbestandtheile jeder einzelnen Person angewandt. Daher hier wie bei Harmonius eine Präexistenz der Seele, von welcher die Excerpta ex Prophet. §. 17, p. 993 noch nichts wissen wollen: *ὁ θεὸς ἡμᾶς ἐποίησεν οὐ προόντας· ἐχρῆν γὰρ εἰδέναι ἡμᾶς ὅπου ἦμεν εἰ προῆμεν, καὶ πῶς καὶ διὰ τί δεῦρο ἥκομεν· εἰ δ' οὐ προῆμεν, τῆς γενέσεως μόνος αἴτιος ὁ θεός.* Wohl aber stellten manche Gnostiker die Geburt des einzelnen Menschen, wie es

wirkende Agens heisst Schicksal und Geburtshaus (Horoskop) dieser Versammlung[1]), welche gesiebt und gereinigt ist zur Unterstützung desjenigen, was durch die göttliche Güte und Gnade unterstützt worden ist und unterstützt bleibt bis zur Vernichtung des Weltalls.“ Es giebt also ein Schicksal, welches, dem höchsten Willen Gottes untergeordnet, die Naturbestimmtheit bald unterstützt und fördert, bald hindert und zurückhält. Vor allem soll man bemerken, „dass jederzeit, wenn die Naturbestimmtheit von ihrem geraden Wege abgelenkt wird, diess vermöge des Schicksals geschieht, welches für jene das störende Princip ist, weil die Häupter (Rische) und Lenker (Medabbrâne), in welchen das Veränderungsprincip liegt, welches Horoskop genannt wird, einander feindlich entgegenstehen. Der eine Theil von diesen, welche die rechts stehenden genannt werden, sind der Naturbestimmtheit förderlich und mehren ihre Schönheit, wenn ihnen der Lauf (Marditâ) günstig ist, und sie an hohen Stellen in ihren eigenen Theilen stehen; welche aber linke genannt werden, die sind böse, und wenn sie hohe Stellen einnehmen, so werden sie der Natur feindlich; sie schaden nicht dem Menschen allein, sondern einstweilig auch den Thieren, den Bäumen, den Früchten, den Jahresproducten, den Wasserquellen und überhaupt allen Dingen, die unter einer Naturbestimmung stehen, welche von der Lenkung (Medabbranûtha) jener Constellation abhängig sind. Wegen dieser Theilungen und Spaltungen, welche zwischen den Herrschern (Schlitâne) existiren[2]), giebt es Menschen,

---

unser Dialog thut, unter den Einfluss astrologischer Schicksalsmächte, Excerpta ex scr. Theodoti §. 70, p. 985 (oben S. 55, Anm. 2), wo die *ἐνέργεια τῶν κυρίων δυνάμεων* ganz an die „Lenker“ unsers Dialogs erinnert. Auch die gnostischen Peraten lehrten: *ἀπὸ τῆς τῶν ἄστρων ἀποῤῥοίας τὰς γενέσεις τῶν ὑποκειμένων ἀποτελεῖσθαι* (Phil. V, 13, p. 125).

[1]) Die Schicksalsmächte haben wir schon durch die Excerpta ex scr. Theodoti §. 69 p. 985 (s. o. S. 59) als eine *σύνοδος πολλῶν καὶ ἐναντίων δυνάμεων* kennen gelernt.

[2]) Ueber die Spaltungen der Himmelsmächte vgl. die oben (S. 59) angeführte Stelle der Excerpta ex scr. Theodoti §. 69, p. 985, auch §. 71—73, p. 986 sq.: *διάφοροι δ' εἰσὶν καὶ οἱ ἀστέρες καὶ αἱ δυνάμεις· ἀγαθοποιοί, κακοποιοί· δεξιοί, ἀριστεροί· ὧν κοινὸν τὸ τικτόμενον, ἕκαστον*

welche meinen, dass die Welt ohne eine Ordnung gelenkt wird, weil sie nicht begreifen, dass diese Spaltungen und Theilungen aus dem Vermögen stammen, welches von Gott in die Freiheit gelegt ist, so dass auch diese Principien durch die Herrschaft über sich selbst entweder gerecht sind oder sich verschulden (vgl. p. 4). Wie wir nun sehen, dass das Schicksal der Naturbestimmtheit entgegentritt, so können wir auch sehen, wie die freie Selbstbestimmung des Menschen zuweilen das Schicksal zurückstösst und drängt, doch nicht in jedem Stücke, wie ja auch das Schicksal nicht überall die Naturbestimmtheit zurückstösst. So geziemt sich's nun, dass diese drei Dinge, die Naturbestimmtheit, das Schicksal und die Freiheit, bei ihrem Dasein erhalten werden, bis der Lauf[1]) vollendet, Maass und Zahl erfüllt ist, so wie es von dem, der verordnet, bestimmt ist, welcher Art das Leben und das Ende aller Creaturen und der Zustand aller Wesen und Naturen sein soll" (p. 12).

Nach dieser Darlegung, welche allerdings die ächt bardesanische Schicksalslehre immer noch durchschimmern lässt, äussert sich Awida überzeugt, dass der Mensch nicht durch Naturbestimmtheit sündigt, und dass die Menschen nicht auf gleiche Weise gelenkt werden. Wenn Bardesanes nur noch zu zeigen vermag, dass diejenigen, welche nun einmal sündigen, es nicht wegen des Schicksals und Fatums thun, so will Awida glauben, dass der Mensch freie Selbstbestimmung

---

δὲ αὐτῶν γίνεται κατὰ καιρὸν τὸν ἴδιον, τοῦ δυναστεύοντος τὰ κατὰ φύσιν ἀποτελοῦντος, τὸ μὲν ἐν ἀρχῇ, τὸ δὲ ἐπὶ τέλει. ἀπὸ ταύτης τῆς στάσεως καὶ μάχης τῶν δυνάμεων ὁ κύριος ἡμᾶς ῥύεται καὶ παρέχει τὴν εἰρήνην ἀπὸ τῆς τῶν δυνάμεων καὶ τῶν ἀγγέλων παρατάξεως, ἣν οἱ μὲν ὑπὲρ ἡμῶν, οἱ δὲ καθ' ἡμῶν παρατάσσονται. οἱ μὲν γὰρ στρατιώταις ἐοίκασι, συμμαχοῦντες ἡμῖν, ὡσὰν ὑπηρέται θεοῦ, οἱ δὲ λῃσταῖς· ὁ γὰρ πονηρὸς οὐ παρὰ βασιλέως ἐζώσατο λαβὼν τὴν μάχαιραν, ἑαυτῷ δὲ ἐξ ἀπονοίας ἁρπάσας. διὰ δὴ τοὺς ἀντικειμένους οἱ διὰ τοῦ σώματος καὶ τῶν ἐκτὸς ἐπιβατεύουσι τῆς ψυχῆς καὶ ἐνεχυράζουσιν εἰς δουλείαν, οἱ δὲ δεξιοὶ οὐκ εἰσὶν ἱκανοὶ παρακολουθοῦντες σώζειν καὶ φυλάσσειν ἡμᾶς. So lehrten auch die gnostischen Peraten: *αἰώνων στάσιν καὶ ἀποστασίας ἀγαθῶν δυνάμεων εἰς κακὰ καὶ συμφωνίας ἀγαθῶν μετὰ πονηρῶν* (Phil. V, 13, p. 127).

[1]) Merx wieder: Ausfluss.

habe, dass er bei seiner Naturbestimmtheit sich dem Guten nähern, und das Böse meiden kann, so dass er am jüngsten Tage nach Recht gerichtet wird. Den verlangten Beweis will Bardesanes eben daraus führen, dass wir freie Selbstbestimmung über unsre Person haben, um weder der Naturbestimmtheit der Physis zu dienen, noch durch die Lenkung der Herrscher getrieben zu werden: „So höre nun und lerne, dass alle Menschen das, was die Sterne bestimmen durch das Schicksal und ihre Zahlen, nicht auf der ganzen Erde gleichmässig ausführen.“ Mit diesen Worten lenkt der Dialog, dessen griechischen Text Eusebius[1]) bewahrt hat, obwohl er von vorn herein keine vollständige, sondern nur eine beschränkte Vertheidigung der Schicksalslehre erwarten lässt, in die völlige Bestreitung derselben ein, welche auch die clementinischen

[1]) Praepar. ev. VI, 10, 6—28.

Syr.

Denn die Menschen haben sich an allen Orten Gesetze gegeben vermöge der freien Selbstbestimmung, welche ihnen von Gott geschenkt ist, da doch diess Geschenk selbst der Feind der Schicksalsbestimmung seitens der Herrscher ist, welche sich eine Macht aneignen, die ihnen nicht gegeben ist. So werde ich nun beginnen, so weit ich mich zu entsinnen vermag, vom östlichen Ende der Welt an aufzuzählen.

I. Gesetze der Serer. Die Serer haben Gesetze nicht zu tödten, Unzucht zu treiben, und keine Götzen anzubeten; im ganzen Sererlande giebt

Eusebius Praep. ev. VI, 10, 6 sq.

Νόμους ἔθεντο διαφόρους οἱ ἄνθρωποι ἐν ἑκάστῃ χώρᾳ, τινὰς γεγραμμένους, τινὰς δὲ ἀγράφους· ἐξ ὧν διηγήσομαι, ὡς οἶδα καὶ ὧν μέμνημαι, ἀρξάμενος ἐκ τῆς τοῦ κόσμου ἀρχῆς.

Νόμος ἐστὶ παρὰ Σήραις μηδένα
φονεύειν, μήτε πορνεύειν, μήτε κλέ-
7 *πτειν, μήτε ξόανα προσκυνεῖν· καὶ*
ἐν ἐκείνῃ τῇ μεγίστῃ χώρᾳ οὐ ναὸν

Recognitionen IX, 19—28 darbieten.[1]) Bei diesem dreifachen Zusammentreffen findet Merx a. a. O. S. 108 „original den Syrer, orthodox corrigirt Euseb, für den besondern Zweck zugeschnitten die Recognitionen.“ Ich muss gerade umgekehrt, wie ich es schon früher gethan habe[2]), die höchste Ursprünglichkeit der Recognitionen, in dem Dialog aber die höhere Ursprünglichkeit des griechischen Textes in Vergleichung mit dem syrischen behaupten.

---

[1]) Aus den Recognitionen hat offenbar geschöpft Cäsarius, der Bruder Gregor's von Nazianz Quaest. 47 ed. Eli. Ehinger, Aug. Vind. 1626, p. 90 sq., aus Cäsarius wieder Georgios Hamartolos, im 9. Jahrhundert, Chron. (Anecdota graeca. e codd. Mss. bibliothecarum Oxon. descripsit J. A. Cramer, Vol. IV, Oxon. 1837 p. 236 sq.) entlehnt. Dass Cäsarius die Recognitionen benutzt hat, erhellt schon aus seiner Mittheilung der vorhergehenden Stelle Rec. IX, 17, vgl. Quaest. 47, p. 90.

[2]) Theol. Jahrb. 1854 S. 529 f.

Rec. IX, 19 sq.	Cäsarius Quaest. 47. 48.
Leges sunt in unaquaque regione vel regno ab hominibus positae, sive scriptura sive etiam usu durantes, quas nemo facile transgreditur.	ἀλλὰ καὶ οἱ τῶν ἀρχόντων νόμοι — — ἐγγράφως ἢ ἀγράφως ὑπάρχοντες παρ᾽ ἡμῖν τε καὶ ἔθνεσιν, ἐν τοῖς μὲν τὸ γράμμα, ἐν τοῖς δὲ ἡ συνήθεια· νόμος γὰρ ἀνόμοις τὰ πάτρια δοκεῖ.
Denique primi Seres, qui initio orbis terrae habitant, legem habent neque homicidium neque adulterium neque scortum nosse, neque furtum	ὧν πρῶτοι Σῆρες οἱ τὸ ἄκρον τοῦ χέρσου οἰκοῦντες, νόμον ἔχοντες τὸ πατρῷον ἔθος μὴ ἑταιρίζεσθαι, μηδὲ συλᾶν, μὴ μοιχᾶσθαι, μὴ ξοά-

es keine Götzenbilder, keine Hure, keinen Mörder und keinen Gemordeten, wiewohl auch sie zu allen Stunden und zu allen Tagen geboren werden. Der gewaltthätige Mars zwingt also die Freiheit der Serer nicht, auch wenn sein Bild mitten am Himmel steht, dass ein Mann das Blut seines Nächsten mit einer eisernen Waffe vergiesse, auch zwingt die Venus in Conjunction mit Mars keinen serischen Mann sich mit seines Nächsten Frau oder mit einem andern Weibe zu vermischen. Reiche aber und Arme, Kranke und Gesunde, Herrscher und Beherrschte giebt es dort, weil diess unter die Gewalt der Lenker (Medabbrâne) gesetzt ist.

ἔστιν ἰδεῖν, οὐ γυναῖκα πορνικήν, οὐ μοιχαλίδα ἐπονομαζομένην, οὐ κλέπτην ἑλκόμενον ἐπὶ δίκην, οὐκ ἀνδροφόνον, οὐ πεφονευμένον. οὐδενὸς γὰρ τὸ αὐτεξούσιον ἠνάγκασεν ὁ τοῦ πυριλαμπέος Ἄρεος ἀστὴρ μεσουρανῶν ἄνδρα σιδήρῳ ἀνελεῖν, οὐ Κύπρις σὺν Ἄρει τυχοῦσα ἀλλοτρίᾳ γυναικὶ μιγῆναί τινα παρ' ἐκείνοις, πάντως πάσῃ ἡμέρᾳ μεσουρανοῦντος τοῦ Ἄρεος, καὶ πάσῃ ὥρᾳ καὶ ἡμέρᾳ γεννωμένων τῶν Σηρῶν.

II. Gesetze der Brahmanen, welche in Indien sind. Weiter haben bei den Indern die Brahmanen, deren es unter ihnen Tausende und Zehntausende giebt, ein Gesetz nicht zu tödten, keine Götzen zu fürchten, nicht Unzucht zu treiben, kein Fleisch zu essen und keinen Wein zu trinken. Nichts von dem Allen findet unter ihnen statt, und Tausende von Jahren lassen sie sich von diesem Gesetze, welches sie sich selbst gegeben haben, leiten. Daneben giebt es ein anderes Gesetz in Indien in demselben Himmelsstrich für diejenigen, welche nicht zum Geschlecht und zur Lehre der Brahmanen gehören, wonach sie den Götzen dienen, Hurer und Mörder sein und

8 *Παρὰ Ἰνδοῖς καὶ Βάκτροις εἰσὶ χιλιάδες πολλαὶ τῶν λεγομένων Βραχμάνων, οἵτινες κατὰ παράδοσιν τῶν προγόνων καὶ νόμων οὔτε φονεύουσιν, οὔτε ξόανα σέβονται, οὐκ ἐμψύχου γεύονται, οὐ μεθύσκονταί ποτε, οἴνου καὶ σίκερος μὴ γευόμενοι, οὐ κακίᾳ τινὶ κοινωνοῦσι προσέχοντες τῷ θεῷ, τῶν ἄλλων Ἰνδῶν φονευόντων καὶ ἑταιρευόντων καὶ μεθυσκομένων καὶ σεβομένων ξόανα καὶ πάντα σχεδὸν καθ' εἱμαρμένην φερομένων. ἔστι δὲ ἐν τῷ αὐτῷ κλίματι τῆς Ἰνδίας φυλή τις Ἰνδῶν, οἵτινες τοὺς ἐμπίπτοντας ξένους ἀγρεύοντες καὶ τούτους θύοντες ἐσθίουσι. καὶ οὔτε οἱ ἀγαθοποιοὶ τῶν ἄστρων κεκωλύκασι τούτους μὴ μιαιφονεῖν καὶ μὴ ἀθεμιτογαμεῖν,*

committere, neque idola venerari, et in illa omni regione quae est maxima neque templum invenitur neque simulacrum neque meretrix neque adultera, neque fur ad iudicium deducitur, sed neque occisus ibi homo fertur aliquando, et tamen nullius libertas arbitrii compulsa est secundum vos a stella Martis ignita, ut ferro uteretur ad hominis necem, nec Venus cum Marte posita alienum matrimonium compulit vitiari, cum utique apud eos per singulos dies Mars medium coeli circulum teneat. sed est apud Seres legum metus vehementior quam Genesis constellatio.

νοις προσκυνεῖν ἢ ποτνιᾶσθαι δαίμοσι, μηδ᾽ ὅλως ἐν αὐτοῖς ὑπάρχειν εἴδωλον ἢ ἑταίραν ἢ μοιχαλίδα, οὐ συλώτην, οὐ φονέα, οὐ λωποδύτην· καὶ ὅμως οὐδενὸς τὸ αὐτεξούσιον ἠνάγκασεν ὁ τοῦ κατὰ σὲ πυριλαμποῦς Ἄρεος ἀστήρ, οὐδὲ ἐβιάσατό τινα αὐτῶν φασγάνῳ τὸν πέλας ἀναιρεῖν ἢ λίθῳ πατάξαι. οὐκ Ἀφροδίτη σὺν Ἄρει ἔπεισεν αὐτοὺς ἐπιλυττῆσαι τῇ γυναικὶ τοῦ γείτονος· πανημέριον μεσουρανοῦντος τοῦ Ἄρεος, καὶ ὅμως ἰσχυρότερος τῆς ἀνάγκης τῶν ἄστρων παρὰ Σῆρσιν ὁ πάτριος νόμος.

20 Sunt similiter et apud Bactros in regionibus Indorum immensae multitudines Bragmanorum, qui et ipsi ex traditione maiorum, moribus legibusque concordibus, neque homicidium neque adulterium committunt, neque simulacra colunt neque animantia edere in usu habent, nunquam inebriantur, nunquam malitiose aliquid gerunt, sed deum semper colunt; et quidem haec illi, cum caeteri Indorum et homicidia et adulteria committant et simulacra colant et inebrientur atque alia huiusmodi flagitia exerceant. sed et in ipsius Indiae nihilominus occiduis partibus regio quaedam est, ubi hospites cum inciderint, capti immolantur et comeduntur; et neque bonae stellae vetuerunt eos ab huius-

νόμος δὲ καὶ παρὰ Βακτριανοῖς ἤτοι Βραγμανοῖς ἡ ἐκ προγόνων παιδεία, μὴ μεθύειν, μηδὲ ἀψύχων ἀπογεύεσθαι, οὐκ οἴνου ἁπλοῦ ἢ νόθου μετέχειν, θεὸν τὸν ἐμὸν δεδοικότας· καίτοι τῶν παρακειμένων αὐτοῖς Ἰνδῶν μιαιφονούντων καὶ οἰνοφλογούντων καὶ μονιῶν ἀγρίων ἢ συῶν δίκην θηλυμανούντων καὶ τῷ πάθει κραδαινομένων. ἐν δὲ τοῖς ἑσπερίοις κλίμασιν ἐνδοτέρω τῶν ἐκεῖσε Ἰνδῶν, ξενοβόροι τινὲς ὑπάρχοντες τοὺς ἐπήλυτας ἀναιροῦντες ἐσθίουσι, καὶ οὐδεὶς τῶν ἀγαθοποιῶν ἀστέρων τῆς μιαιφονίας αὐτοὺς ἀποσθῆναι ἴσχυσε μέχρι τήμερον.

andere schlechte Dinge thun sollen, die den Brahmanen nicht anstehen. In dem Himmelsstriche Indiens giebt es Menschen, die gewohnheitsmäsig Menschenfleisch geniessen, wie die übrigen Menschen Thierfleisch essen. So zwingen also die bösen Sterne die Brahmanen nicht, schlechte und unreine Handlungen zu begehen, die guten Sterne bereden die andern Inder nicht, das Böse zu meiden, und die, welche gut an die ihnen gebührenden Plätze in die Zeichen der Menschlichkeit gestellt sind, überreden die Menschenfresser durchaus nicht.

οὔτε οἱ κακοποιοὶ ἠνάγκασαν τοὺς Βραχμάνας κακουργεῖν.

III. Gesetze der Perser. Ferner haben die Perser sich Gesetze gegeben, ihre Schwestern, ihre Töchter und ihrer Töchter Töchter zu Weibern zu nehmen, einige gehen noch weiter und nehmen sogar ihre Mütter. Von diesen Persern sind einige, die Magier heissen, weit zerstreut und leben in Medien, im Lande der Parther, in Parthu, in Aegypten und in Phrygien; und in allen Ländern und Himmelsstrichen, wo sie sind, lassen sie sich von diesem Gesetze, welches ihren Vätern gegeben ist, leiten. Dennoch können wir nicht sagen, dass für alle Magier und die übrigen Perser Venus mit dem Monde und dem Saturn im Hause des Saturn zusammenstand in ihren Theilen, während Mars ihnen zusah. Es giebt viele Orte im Reiche der Par-

Παρὰ Πέρσαις νόμος ἦν γαμεῖν
τὰς θυγατέρας καὶ τὰς ἀδελφὰς καὶ
τὰς μητέρας· καὶ οὐ μόνον ἐν τῇ
χώρᾳ ἐκείνῃ καὶ ἐν ἐκείνῳ τῷ κλί-
ματι τούτους τοὺς ἀνοσίους γάμους
9 *οἱ Πέρσαι ἐποίησαν, ἀλλὰ καὶ ὅσοι*
αὐτῶν τῆς Περσίδος ἐξεδήμησαν,
οἵτινες καλοῦνται Μαγουσαῖοι, τὴν
αὐτὴν ἀθεμιστίαν διαπράττονται,
παραδιδόντες τοὺς αὐτοὺς νόμους
καὶ τὰ ἔθη τοῖς τέκνοις κατὰ δια-
δοχήν. ἐξ ὧν εἰσὶ μέχρι νῦν πολλοὶ
ἐν Μηδίᾳ καὶ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ἐν
Γαλατίᾳ. καὶ οὐ δήπου Κύπρις ἐν
Φρυγίᾳ καὶ ἐν ὁρίοις καὶ οἴκοις Κρό-
νου, σὺν Κρόνῳ ἐφομαρτοῦντος τοῦ
Ἄρεος ἐν ταῖς τῶν πάντων γενέσε-
σιν εὑρίσκετο.

modi flagitiis et ab execrandis cibis, neque malignae stellae compulerunt Bragmanos, ut aliquid agerent mali.

Et rursus mos apud Persas, matres accipere in coniugium et sorores et filias, et sub illo omni axe incesta Persae ineunt matrimonia. 21. ac ne forte liceat his qui mathesim sequuntur uti illo perfugio quo dicunt, certas quasdam esse plagas coeli, quibus propria quaedam habere conceditur, ex ipsa Persarum gente aliquanti ad peregrina profecti sunt, qui Magusaei appellantur, ex quibus usque in hodiernum sunt alii in Media, alii in Parthia, sed et in Aegypto nonnulli, plures autem in Galatia et Phrygia, qui omnes incertae huius traditionis formam indeclinabilem servant ac posteris custodiendam transmittunt, etiam cum plagam coeli mutaverint; nec tamen eos Venus cum Luna in finibus et domibus Saturni, cum Saturno adtestante etiam

ἕτερος νόμος Χαλδαίοις τε καὶ Βαβυλωνίοις μητρογαμεῖν καὶ ἀδελφοφθορεῖν καὶ ταῖς σφῶν παισὶν ἐπιμαίνεσθαι καὶ μιαιφθορεῖν, εἰ καὶ πόῤῥω τῆς ἐνεγκαμένης γένωνται, καὶ τοῖς σφῶν κεχρῆσθαι νόμοις, φανερῶς καὶ λεληθότως διακελευόμενοι· ἐξ ὧν τινὲς αὐτῶν μέχρι καὶ νῦν ὑπάρχουσιν, ἐν Μήδοις καὶ Πάρθοις καὶ Ἐλαμίταις καὶ Αἰγυπτίοις, ἐν Φρυξὶ καὶ Γαλάταις, ἔν τισι κώμαις μιαιβιοῦντες· καὶ οὐδέπω Κύπρις σὺν Μήνῃ ἐν ὁρίοις καὶ οἴκοις Κρόνου, ἐπιμαρτυροῦντος τοῦ Ἄρεος, ἐν ταῖς πάντων αὐτῶν γενέσεσιν εὑρίσκεσθαι οἷά τε.

ser, wo die Männer ihre Weiber, ihre Brüder und ihre Söhne tödten, ohne eine Strafe zu verwirken, während bei den Römern und Griechen Jeder, der einen solchen tödtet, sich einer grossen Strafzüchtigung schuldig macht.

IV. Gesetze der Gelen. Bei den Gelen säen und ernten die Weiber, sie bauen und verrichten alle Werke der Arbeiter, sie kleiden sich nicht in bunte Gewänder, tragen keine Schuhe und bedienen sich keiner wohlriechenden Salben. Niemand klagt sie an, wenn sie mit Fremden Ehebruch treiben oder sich mit ihren Haussklaven vermischen. Ihre Männer, die Gelen, kleiden sich in bunte Gewänder, schmücken sich mit Edelsteinen und Gold und salben sich mit wohlriechenden Salben. Aber sie lassen sich nicht wegen ihrer Weichlichkeit so bestimmen, sondern wegen des Gesetzes, das ihnen gegeben ist, und alle Männer lieben die Jagd und den Krieg. Trotzdem können wir nicht behaupten, dass für alle Gelinnen Venus im Steinbock oder im Wassermann an einem Unglücksplatz gestanden hat, und es ist unmöglich anzunehmen, dass für alle gelischen Männer Mars und Venus im Widder waren, eine Stelle, von der es heisst, dass tapfere und üppige Männer geboren werden.

Παρὰ Γήλοις νόμος ἐστὶ τὰς γυναῖκας γεωργεῖν καὶ οἰκοδομεῖν καὶ πάντα τὰ ἐργατικὰ πράσσειν καὶ κοινωνεῖν οἷς ἂν βούλωνται καὶ μὴ ἐγκαλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν μήτε καλεῖσθαί τινα μοιχαλίδα, τῷ πάσας ἐργατικὰς εἶναι καὶ πᾶσι κοινωνεῖν, μάλιστα δὲ τοῖς ξένοις. καὶ οὔτε μυρίζονται Γήλισσαι γυναῖκες, οὐχ ἱμάτια βαπτὰ φοροῦσιν, ἀνυπόδητοι 10 *δέ εἰσι πᾶσαι, καίτοι τῶν Γήλων ἀνδρῶν κοσμουμένων ἐν φορήμασι μαλακοῖς καὶ ἐν διαφόροις χρώμασι καὶ χρυσοφορούντων καὶ μυριζομένων, καὶ οὐ κατά τινα ἄλλην μαλακίαν· εἰσὶ γὰρ ἀνδρεῖοι καὶ πολεμικώτατοι καὶ κυνηγετικώτατοι. καὶ οὐ πᾶσαι αἱ τῶν Γήλων γυναῖκες ἔλαχον ἐν Αἰγοκέρωτι ἢ ἐν Ὑδρηχόῳ κακοδαιμονοῦσαν τὴν Κύπριν· οὐδ' οἱ ἄνδρες αὐτῶν πάντες ἔχουσιν ἐν Κριῷ σὺν Ἄρει τὴν Παφίην, ἔνθα τοὺς ἀνδρείους καὶ σπατάλους οἱ Χαλδαΐζοντες λέγουσι.*

V. Gesetze der Bakhtrianer. Bei den Bakhtrianern, welche Kascha-

11 *Παρὰ Βάκτροις αἱ γυναῖκες παντὶ κόσμῳ διαφέροντι καὶ παντὶ μύρῳ*

Marte, compulit habere inter caeteros Genesim.

22. Apud Gelos quoque mos est, ut mulieres agricolentur, aedificent et omne opus virile perficiant, sed et misceri quibus volunt licet, nec incusantur a viris aut adulterae appellantur; passim enim concubitus miscent et praecipue cum hospitibus, unguenta nesciunt, non induuntur veste fucata, non calceis, e contra viri Gelonum ornantur, pectuntur, indumentis mollibus et variis induuntur, auro compositi unguentisque delibuti, et haec non pro dissolutione virium, sunt enim bellicosissimi et venatores acerrimi. nec tamen universae Gelonum mulieres in Capraecornu aut Aquario cacodaemonem Venerem nascentem habuere, neque viri eorum in Ariete cum Marte Venerem positam, per quod schema effeminatos et dissolutos nasci adserit viros chaldaica disciplina.

Θάτερος δὲ παρὰ Γήλαις νόμος· γυναῖκας γεωργεῖν καὶ οἰκοδομεῖν καὶ τὰ ἀνδρῶν πράττειν· ἀλλὰ καὶ κοινωνεῖν οἷς δ' ἂν βούλωνται τῶν ἐπηλύδων, οὐκ ἐπιτιμώμεναι ὑπὸ τῶν προεχόντων ἀνδρῶν, οὐδὲ ζηλούμεναι. οὐ μυρίζονται δέ, οὐδὲ φυκίοις τὴν ὄψιν νοθεύονται, σφῶν παρειὰς ἐπιχρωννῦσαι, καθὼς αἱ παρ' ἡμῖν ἀλλότριαι ὑποδύνουσαι προσωπεῖον, οἱ δὲ ἄνδρες στιβάζονται ἐσθῆτι μαλακῇ καὶ ἀνθοβάφῳ περιβολῇ· ὑπάρχουσι δ' ἐν αὐταῖς καὶ πολεμικώταται καὶ θηροῦσαι τὰ μὴ λίαν ἰσχυρὰ τῶν θηρίων. πῶς οὖν πᾶσαι αἱ Γήλων γυναῖκες οὐκ ἔλαχον Αἰγοκέρῳ ἢ Ὑδροχόῳ, κακοδαιμονοῦσι τῇ Κυπρίδι; οὔτ' αὖ πάλιν οἱ ἄνδρες αὐτῶν ἔλαχον ἐν Κριῷ σὺν Ἄρει τὴν Ἀφροδίτην, ἔνθα τοὺς ἀνδρείους καὶ σπατάλους φασὶν οἱ τῇ γνώμῃ Χαλδαῖοι;

23. Porro vero in Susis mulieres unguentis et quidem optimis utuntur,

Ἐν δὲ Σούσοις τῆς Βαβυλῶνος αἱ γυναῖκες παντὶ μύρῳ διαφέρονιι

nen heissen, zieren sich die Weiber mit schönen Männerkleidern, mit vielem Golde und edlen Kleinodien; Sklaven und Mägde sind mehr für ihren Dienst als für den ihrer Ehemänner, und sie reiten auf Pferden, welche mit goldenem Zaumzeug und edlen Steinen geschmückt sind. Diese Weiber bewahren die Keuschheit nicht, sondern sie vereinigen sich mit ihren Sklaven und mit Fremden, welche in jenes Land kommen, ihre Männer aber machen ihnen daraus keinen Vorwurf, und sie fürchten sich nicht, weil die Kaschanen ihre Weiber als Herrinnen ansehen. Hier kann man doch nicht sagen, dass für alle bakhtrischen Weiber Venus, Mars und Jupiter im Hause des Mars mitten am Himmel stehen, die Stelle, wo reiche, ehebrecherische Weiber geboren werden, die ihre Männer in allen Stücken sich dienstbar machen.

χρῶνται, ὑπηρετούμεναι ὑπὸ παιδί-
σκων καὶ νεανίσκων μᾶλλον ἢ οἱ
ἄνδρες· προερχόμεναι μετὰ πολλῆς
φαντασίας ἔφιπποι, κοσμοῦσαι πολ-
λῷ χρυσῷ καὶ λίθοις βαρυτίμοις
τοὺς ἵππους. καὶ οὐ σωφρονοῦσιν,
ἀλλ' ἀδιαφόρως κοινωνοῦσι τοῖς δού-
λοις καὶ τοῖς ξένοις, ἄδειαν ἔχουσαι
τοιαύτην, καὶ ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν μὴ
ἐγκαλούμεναι, σχεδὸν κυριεύουσιν
12 αὐτῶν. καὶ οὐ πάντως ἐν πάσῃ γε-
νέσει τῶν ἐν Βακτρίᾳ γυναικῶν μεσ-
ουρανεῖ μετὰ Διὸς καὶ Ἄρεος ἐν
ἰδίοις ὅροις ἡ φιλογέλως Ἀφροδίτη.

VI. Gesetze der Rakamäer, Edessener und Araber. Bei den Rakamäern, Edessenern und Arabern wird nicht nur die getödtet, welche die Ehe gebrochen hat, sondern auch die, auf der der Verdacht des Ehebruchs ruht, verwirkt Strafe.

Ἐν δὲ τῇ Ἀραβίᾳ καὶ τῇ Ὀσροηνῇ οὐ μόνον αἱ μοιχαλίδες φονεύονται, ἀλλὰ καὶ αἱ ὑποπτευόμεναι οὐκ ἀφίενται ἀτιμώρητοι.

Παρὰ Πάρθοις καὶ Ἀρμενίοις οἱ
φονεῖς ἀναιροῦνται, ποτὲ μὲν ὑπὸ
τῶν δικαστῶν, ποτὲ δὲ ὑπὸ τῶν καθ'
αἷμα τῶν φονευθέντων. καὶ ἐάν τις
φονεύσῃ γυναῖκα αὐτοῦ ἢ ἀδελφὸν
ἄτεκνον ἢ ἀδελφὴν ἄγαμον ἢ υἱὸν
13 ἢ θυγατέρα, οὐκ ἐγκαλεῖται ὑπὸ

ornamentis comtae ex lapidibus pretiosis, ministeriis quoque ancillarum fultae procedunt multo maiore ambitione quam viri, nec tamen pudicitiam colunt, sed indifferens eis cum quibuscumque voluerint usus est et servis et hospitibus, tali licentia a viris permissa; et non solum non culpantur pro hoc, sed et dominantur in viros. nec tamen omnium Genesis mulierum Susidarum in medietate coeli cum Jove et Marte Venerem in Jovis aedibus habent.

καὶ κόσμῳ χρῶνται, ὑπηρετούμεναι καὶ φαιδρῶς προϊοῦσαι σὺν βλωσυρίᾳ καὶ διαχύσει πολλῇ· πᾶσι δὲ νεήλυσιν ἀδεῶς τε καὶ ἀναιδῶς συγκαθεύδουσιν, ἄρχουσαι μᾶλλον τῶν οἰκείων ἀνδρῶν. καὶ οὐ πάντως ἐν πάσῃ γενέσει τῶν Σουσίδων γυναικῶν μεσουρανεῖ μετὰ Διὸς καὶ Ἄρεος ἐν Διὸς ὅροις ἡ Ἀφροδίτη.

τινος, νόμου τοιούτου ὑπάρχοντος ἐν ταῖς χώραις ἐκείναις· παρ' Ἕλλησι δὲ καὶ Ῥωμαίοις μείζονι τιμωρίᾳ ὑποβάλλονται οἱ τῶν οἰκείων καὶ συγγενῶν φονευταί.

VII. Gesetze in Hatra. In Hatra ist ein Gesetz gegeben, dass wer den geringsten Gegenstand stiehlt, selbst wenn er gemein wie Wasser wäre, gesteinigt wird. Bei den Kaschanen speit man demjenigen, welcher etwas der Art gestohlen hat, in das Antlitz. Bei den Römern wird, wer einen kleinen Diebstahl vollführt hat, gegeisselt und entlassen. Wer jenseit des Euphrat und im Osten als Dieb oder Mörder geschimpft wird, erzürnt sich nicht sehr; wenn aber einer Mannsschänder gescholten wird, dann rächt er sich bis zur Begehung eines Mordes.

Ἐν Ἄτροις ὁ κλέπτων τι ὀβολοῦ ἄξιον λιθάζεται· παρὰ Βάκτροις ὁ ὀλίγα κλέπτων ἐμπτύεται, παρὰ Ῥωμαίοις πληγαῖς αἰκίζεται· τοιοῦτοι γὰρ οἱ νόμοι. ἀπὸ Εὐφράτου ποταμοῦ καὶ μέχρι τοῦ Ὠκεανοῦ ὡς ἐπὶ ἀνατολὰς ὁ λοιδορούμενος ὡς φονεὺς ἢ ὡς κλέπτης οὐ πάνυ ἀγανακτεῖ· ὁ δὲ ὡς ἀρσενοκοίτης λοιδορούμενος ἑαυτὸν ἐκδικεῖ μέχρι καὶ φόνου.

VIII. Gesetze .... Bei .... Knaben .... uns und nicht wird ge.......... Weiter tödten im ganzen Oriente die Väter und Brüder diejenigen, welche öffentlich geschändet werden und bekannt werden, zuweilen zeigen sie auch ihre Gräber nicht. Die Gesetze der Orientalen sind zu Ende.

Παρ' Ἕλλησι δὲ καὶ οἱ σοφοὶ ἐρωμένους ἔχοντες οὐ ψέγονται. ἐν τῇ αὐτῇ (ἐν δὲ τῇ?) ἀνατολῇ ὑβριζόμενοι ἐὰν γνωσθῶσιν, ὑπὸ ἀδελφῶν ἢ πατέρων καὶ συγγενῶν φονεύονται καὶ ταφῆς προδήλου οὐκ ἀξιοῦνται.

IX. Im Norden ~~bei den Galliern~~ 14 und im Lande der Germanen und ihrer Nachbaren dienen die schönen Jünglinge unter ihnen den Männern als Weiber, sogar Feste feiern sie dabei, und diess wird ihnen nicht als Schmach und Schande angerech-

Παρὰ δὲ Γάλλοις οἱ νέοι γαμοῦνται μετὰ παρρησίας, οὐ ψόγον τοῦτο ἡγούμενοι διὰ τὸν παρ' αὐτοῖς νόμον. καὶ οὐ δυνατόν ἐστι πάντας τοὺς ἐν Γαλλίᾳ οὕτως ἀθέως ὑβριζομένους λαχεῖν ἐν ταῖς γενέσεσι φωσφόρον μεθ' Ἑρμοῦ, ἐν οἴκοις

In ulterioribus Orientis partibus, si puer muliebri se substernat iniuriae, cum agnitum fuerit, a fratribus aut parentibus vel quibuslibet aliis interficitur nec sepultura donatur.

Ἐν δὲ τῇ Ἑώᾳ οἱ ἀρρενοφθοροῦντες οἱ παρὰ χριστιανοῖς ἐὰν γνωσθῶσιν ὑπὸ τῶν ὁμαίμων ἀφειδῶς τιμωροῦνται.

Et rursus apud Gallos lex prisca constituit nuptum tradi publice pueros, nec opprobrium ex hoc aliquid duci; et numquid possibile est, ut omnes qui tam turpiter succumbunt apud Gallos, Luciferum cum Mercu-

net, weil es für sie ein Gesetz ist. Dabei können wir doch nicht sagen, dass für alle die, welche unter den Galliern mit dieser Schmach befleckt werden, in ihren Horoskopen Mercur mit Venus im Hause des Saturn und in den Gebieten des Mars und in den Thierzeichen des Westens standen; denn von Männern, welche unter dieser Constellation geboren werden, steht doch geschrieben, dass sie Unwürdiges erleiden wie Weiber.

Κρόνου καὶ ὁρίοις Ἄρεος δύνοντα.

X. Gesetze der Britanier. Bei den Britaniern nehmen viele Männer Ein Weib.

Ἐν Βρεττανίᾳ πολλοὶ ἄνδρες μίαν γυναῖκα ἔχουσιν·

XI. Gesetze der Parther. Bei den Parthern nimmt Ein Mann viele Weiber, und alle sind seinem Gebote in Keuschheit unterthänig, eines Gesetzes wegen, das dort gegeben ist.

Ἐν δὲ τῇ Παρθίᾳ πολλοὶ γυναῖκες ἕνα ἄνδρα, καὶ πᾶσαι σωφρονοῦσι πειθόμεναι αὐτῷ κατὰ τὸν νόμον.

XII. Gesetze der Amazonen. Alle Amazonen, das gesammte Volk, haben keine Männer, sondern wie die Thiere gehen sie einmal im Jahre zur Frühlingszeit aus ihrem Gebiete, überschreiten den Fluss und richten, wenn sie hinüber sind, ein grosses Gastmahl auf einem Berge an, dann kommen die Männer aus diesem Gebiete, bleiben 14 Tage bei ihnen und vermischen sich mit ihnen, wobei sie empfangen. Darauf gehen sie in ihr Land zurück und setzen von den Kindern, was männlich ist, aus, die weiblichen aber ziehen sie

Αἱ δὲ Ἀμάζονες πᾶσαι ἄνδρας οὐκ ἔχουσιν, ἀλλ᾽ ὡς τὰ ἄλογα ζῶα ἅπαξ τοῦ ἔτους περὶ τὴν ἐαρινὴν ἰσημερίαν ὑπερβαίνουσαι τοὺς ἰδίους ὅρους κοινωνοῦσι τοῖς πλησιοχώροις, ἑορτήν τινα ταύτην ἡγουμένοις· ἐξ ὧν συλλαμβάνουσαι ὑποστρέφουσι καὶ ἀναγκαίως ἐν ἑνὶ καιρῷ ἀποκυΐσκουσι κατὰ τὸν τῆς φύσεως νόμον, καὶ τοὺς μὲν γεννωμένους ἄρρενας ῥίπτουσι, τὰς δὲ θηλείας ἀνατρέφουσι· πολεμικαί τέ εἰσι καὶ γυμνασίων προνοούμεναι.

rio in domibus Saturni et finibus Martis habuerint?

24. In Britanniae partibus plures viri unam habent uxorem,

in Parthia multae mulieres unum habent virum, et utraque orbis pars moribus suis atque institutis obsequitur.

Ἐν Βρεττανννίᾳ πλεῖστοι ἄνδρες μιᾷ συγκαθεύδουσι γυναικί· ὡσαύτως καὶ πολλαὶ γυναῖκες ἑνὶ ἑταιρίζονται ἀνδρί.

Καὶ πᾶσι τοῖς πατρίοις τὰ ἔθνη ὥσπερ νόμῳ στοιχοῦσιν ἀδάκνως (*ἀδεῶς?*) *καὶ ἀπόνως.*

Amazones omnes non habent viros, sed sicut animalia semel in anno circa vernale aequinoctium proprios egressae terminos, finitimae gentis viris miscentur, solennitatem quandam per hoc observantes, ex quibus cum conceperint redeunt, et si marem pepererint abiiciunt, feminas nutriunt. cumque unius temporis sit omnium partus, absurdum est, ut in maribus quidem putetur Mars cum Saturno in tempore aequis esse portionibus, in feminarum vero Genesi nunquam.

Ἀμάζονες δὲ ἄνδρας οὐκ ἔχουσιν· ἀλλ' ὡς τὰ ἄλογα ζῶα ἅπαξ τοῦ ἔτους περὶ τὴν ἐαρινὴν ἰσημερίαν ὑπερόριοι γίνονται, μισγόμεναι τοῖς γειτνιῶσιν ἀνδράσιν, οἷον πανήγυρίν τινα καὶ ἑορτὴν τὸν καιρὸν τῆς ἑταιρείας ἡγούμεναι. ἐξ ὧν κατὰ γαστρὸς φέρουσαι παλινδρομοῦσιν οἴκαδε ἅμα πᾶσαι. τῷ δὲ καιρῷ τῆς ἀποκυήσεως τὸν μὲν ἄρρενα φθείρουσι, τὸ δὲ θῆλυ ζωογονοῦσι καὶ τιθηνοῦσιν ἐπιμελῶς. ἄτοπον δὲ πιστεῦσαι ἐπὶ μὲν τῇ τῶν ἀρρένων σπορᾷ Ἄρεα μετὰ Κρόνου ἐπὶ τῆς ὥρας ἰσομοίρως τυχεῖν· ἐπὶ δὲ τοῦ

auf. Nun ist es doch klar, dass nach dem Naturgesetz, wie alle in Einem Monat schwanger werden, so auch alle in Einem Monat gebären, und wie wir gehört haben, sind alle kräftig und kriegerisch. Keiner aber von den Sternen kann den Knaben, die geboren werden, helfen, dass sie nicht ausgesetzt würden.

Buch der Astrologen. Im Buche der Astrologen (Chaldäer) steht: Wenn Mercur mit Venus im Hause des Mercur steht, so bringt diess Bildhauer, Maler und Geldwechsler hervor, sind sie aber im Hause der Venus, so verursacht diess Salbenhändler, Tänzer, Sänger und Dichter. Allein im ganzen Lande der Araber und der Saracenen, im obern Libyen, bei den Mauretaniern, im Lande der Numidier, an der Mündung des Okeanus, im äussern Germanien, im obern Sarmatien, in Spanien, in allen Ländern nördlich vom Pontus, im ganzen Bereich der Alanen, bei den Albaniern, bei den Sasâje und den Berusâje, die jenseits des Duero sitzen, da sieht kein Mensch Maler, Bildhauer, Salbenhändler, keiner Geldwechsler und Dichter, vielmehr ist der bestimmende Einfluss des Mercur und der Venus verhindert, die ganze Welt zu umkreisen.

16 *Ἑρμῆς μετὰ Ἀφροδίτης ἐν οἴκοις*
Ἑρμοῦ ποιεῖ πλάστας καὶ ζωγρά-
φους καὶ τραπεζίτας· ἐν οἴκοις δὲ
Ἀφροδίτης μυρεψοὺς καὶ φωνάσκους
καὶ ὑποκριτὰς ποιημάτων. καὶ παρὰ
Ταϊνοῖς καὶ Σαρακηνοῖς καὶ ἐν τῇ
ἀνωτέρᾳ Λιβύῃ καὶ παρὰ Μαύροις
καὶ παρὰ τοῖς παρὰ τὸ στόμα τοῦ
Ὠκεανοῦ Νομάσι καὶ ἐν τῇ ἐξωτέρᾳ
Γερμανίᾳ καὶ ἐν τῇ Σκυθίᾳ καὶ ἐν
πᾶσι τοῖς ἐξ ἀρκτικῶν μερῶν τοῦ
Πόντου ἔθνεσι καὶ ὅλῃ τῇ Ἀλανίᾳ
καὶ Ἀλβανίᾳ καὶ Ὠτηνῇ καὶ Σαυνίᾳ
17 *καὶ ἐν Χρυσῇ οὐκ ἔστιν ἰδεῖν οὐ*
τραπεζίτην, οὐ πλάστην, οὐ ζωγρά-
φον, οὐκ ἀρχιτέκτονα, οὐ γεωμέτρην,
οὐ φώνασκον, οὐχ ὑποκριτὴν ποιη-
μάτων, ἀλλ' ἐστέρηται ὁ τῆς τοῦ
Ἑρμοῦ καὶ τῆς Ἀφροδίτης ἐνεργείας
τρόπος ἐν ὅλῳ τῷ κύκλῳ τούτῳ τῆς
οἰκουμένης.

In ganz Medien wirft man die Menschen, wenn sie sterben, selbst wenn noch Athem in ihnen ist, den

Οἱ Μῆδοι πάντες τοῖς μετὰ σπουδῆς τρεφομένοις κυσὶ τοὺς νεκροὺς ἔτι ἐμπνέοντας παραβάλλουσι· καὶ

θήλεος οὐδέποτε. (Weitere Zuthaten des Cäsarius gehören nicht hierher.)

Sed neque Mercurium cum Venere habuisse in domibus propriis positum, ut vel pictores ibi vel sculptores vel trapezitas efficiat, aut in domibus Veneris, ut unguentarios vel vocales vel poetas producat. apud Saracenos et superiores Libes et Mauros et circa ora maris Oceani habitantes, sed et in extremis Germaniae partibus et apud Sarmatas et Scythas atque omnes quae sub axe septentrionis iacent Pontici litoris gentes et in Chrysea insula nunquam invenitur trapezita nec sculptor aut pictor aut architectus aut geometres aut tragoedus aut poeta; ergo deficit apud eos Mercurii Venerisque constellatio.

Εἰ δὲ καὶ Ἑρμῆς, ὥς φατε, μετὰ Ἀφροδίτης ἐν οἴκοις ἰδίοις ἐπιτελεῖ πλάστας, ζωγράφους, κερματιστάς, ἐν οἴκοις δὲ Ἀφροδίτης μυρεψούς, φωνάσκους, ὑποκριτάς, ποιητάς· παρὰ δὲ Ἠλείοις καὶ Σαρακηνοῖς καὶ τοῖς ἐν τῇ ἀνωτέρᾳ Λιβύῃ καὶ Μαύροις, κατὰ τοὺς ἠϊόνας καὶ ὄχθας τοῦ Ὠκεανοῦ ποταμοῦ οἰκοῦσι, καὶ ἐν τῇ ἐξωτέρᾳ Γερμανίᾳ καὶ ἐν τῇ ἀνωτέρᾳ Σαρματίᾳ καὶ ἐν Σκυθίᾳ καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ἐξωτικοῖς μέρεσι τοῦ Πόντου ἔθνεσιν οὐχ οἷόν τε εὑρεῖν κολλυβιστὴν ἢ πλάστην ἢ ζωγράφον, οὐκ ἀρχιτέκτονα, οὐ φωνάσκον, οὐχ ὑποκριτὴν ποιημάτων, ὡς παρ' ἡμῖν· διὰ τί Ἑρμῆς καὶ Ἀφροδίτη οὐ παρέσχον κατ' ἐνιαυτὸν ἐπιτυχεῖν γεννωμένῳ τοῖς ἐκλείπουσι παρ' αὐτοῖς ἐπιτηδεύμασι;

25. Ex omni orbe terrarum Medi tantummodo summa observantia adhuc spirantes homines canibus devoran-

Μῆδοι δὲ πάντες μετὰ σπουδῆς ἔτι ἐμπνέοντας τοὺς κάμνοντας κυσὶ βορὰν προστιθέασιν ἀναλγήτως· σὺν

Hunden vor, und die Hunde fressen die Todten von ganz Medien. Dennoch können wir nicht behaupten, dass alle Medier geboren werden, während für sie der Mond mit Mars im Krebs am Tage unter der Erde steht; denn wer so geboren wird, steht geschrieben, den fressen die Hunde.

οὐ πάντες σὺν τῇ Μήνῃ τὸν Ἄρεα ἐφ' ἡμερινῆς γενέσεως ἐν Καρκίνῳ ὑπὸ γῆν ἔχουσιν.

Wenn die Inder sterben, so werden sie mit Feuer verbrannt, und ihre Weiber verbrennen sich in grosser Zahl lebendig mit ihnen. Wir dürfen aber nicht meinen, dass für alle indischen Weiber, die sich selbst verbrennen, in ihrem Horoskop Mars und die Sonne im Löwen bei Nacht unter der Erde stand, unter welcher Bedingung die geboren werden, welche mit Feuer verbrannt werden.

Ἰνδοὶ τοὺς νεκροὺς καίουσι, μεθ' ὧν συγκαίουσιν ἑκούσας τὰς γυναῖκας· καὶ οὐ δήπου πᾶσαι αἱ καιόμεναι ζῶσαι Ἰνδῶν γυναῖκες ἔχουσιν ὑπὸ γῆν ἐπὶ νυκτερινῆς γενέσεως σὺν Ἄρει τὸν Ἥλιον ἐν Λέοντι ὁρίοις Ἄρεος.

Alle Germanen starben durch Erwürgung, abgerechnet die, welche im Kriege fallen. Es ist aber unmöglich, dass für alle Germanen in ihrem Horoskop der Mond und Hora zwischen Mars und Saturn steht, sondern an allen Orten werden Menschen an jedem Tage und zu jeder Stunde geboren unter ganz verschiedenen Horoskopen. Die Gesetze der Menschen überwinden die Vorausbestimmung und von ihren Gewohnheiten lassen sie sich lenken.

18 *Γερμανῶν οἱ πλεῖστοι ἀγχονιμαίῳ μόρῳ ἀποθνήσκουσι καὶ οὐ πάντως τὸ πλῆθος τῶν Γερμανῶν τὴν σελήνην καὶ τὴν ὥραν μεσολαβουμένας ὑπὸ Κρόνου καὶ Ἄρεος ἔχει. παντὶ ἔθνει καὶ πάσῃ ἡμέρᾳ καὶ παντὶ τόπῳ τῆς γενέσεως γεννῶνται ἄνθρωποι· κρατεῖ δὲ ἐν ἑκάστῃ μοίρᾳ τῶν ἀνθρώπων νόμος καὶ ἔθος διὰ τὸ αὐτεξούσιον τοῦ ἀνθρώπου.*

So zwingt also das Schicksal die Serer nicht, einen Mord zu begehen, wenn sie nicht wollen, nicht die Brahmanen, Fleisch zu essen, noch

19 *Καὶ οὐκ ἀναγκάζει ἡ γένεσις τοὺς Σῆρας μὴ θέλοντας φονεύειν, ἢ τοὺς Βραχμᾶνας κρεοφαγεῖν, ἢ τοὺς Πέρσας ἀθεμίτως μὴ γαμεῖν, ἢ τοὺς*

dos abiiciunt, et non ob hoc Martem cum Luna per diurnam Genesim in Cancro positos habent.

τῇ Μήνῃ, ὥς φατε, τὸν Ἄρεα ἐπὶ ἡμερινῆς γενέσεως ἐν Καρκίνῳ Μῆδοι ἔλαχον;

Indi mortuos suos incendunt, cum quibus et uxores defunctorum sponte se offerentes exuruntur. sed non ideo omnes, quae vivae incenduntur Indorum mulieres, in nocturna Genesi sub terra habent Solem cum Marte in partibus Martis.

Ἰνδοὶ δὲ τοὺς νεκροὺς ἑαυτῶν τεφροποιοῦσι πυρί, μεθ᾽ ὧν καταφλέγουσί τινων τὰς συμβίους. καὶ οὐ δήπου πᾶσαι αἱ πυριάλωτοι Ἰνδῶν γυναῖκες ἢ αἱ ζῶσαι ἔλαχον ὑπὸ τῆς νυκτερινῆς συνελεύσεως τῶν γονέων σὺν Ἄρει τὸν Ἥλιον, ἐν νυκτὶ μὴ φαίνοντα ἐν μοίραις Ἄρεος.

Germanorum plurimi laqueo vitam finiunt, nec idcirco omnes Lunam cum Hora, Saturno et Marte circumcinctas habent. sed non in omni gente et in omni die per omnem diversitatem Genesis nascuntur homines? ex quibus omnibus apparet, quia metus legum in unaquaque regione dominatur, et arbitrii libertas, quae est hominibus insita per spiritum obtemperat legibus.

Γερμανῶν οἱ πλείους ἀγχόνῃ τοῦ ζῆν ἀμείβονται· καὶ οὐ πάντως τὸ πλῆθος Γερμανῶν τὴν Σελήνην καὶ τὴν ὥραν μεσολαμβανομένας ὑπὸ Κρόνου καὶ Ἄρεος ἔχουσιν. ἀλλ᾽ ἐν παντὶ ἔθνει ἡμέραι βροτοῖς γένωνται (l. καὶ ἡμέρᾳ βροτοὶ γίνονται), οὐ κρείττονες ἢ χείρονες κατὰ ἄστρων συμπλοκήν, ὡς ὑμεῖς φατέ, ἀλλ᾽ ἐν ἑκάστῃ χώρᾳ νόμοι τινὲς καὶ πάτρια ἔθη κρατεῖ, ἐξ ὧν τὸ αὐτεξούσιον καὶ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν τὰ πρακτέα ὑπάρχειν παιδευόμεθα πάντες.

Nec cogere potest Genesis aut Seres homicidium committere, aut Bragmanos carnibus vesci, aut Persas incesta vitare, vel Indos non

Οὐ γὰρ οἷά τε ἡ καθ᾽ ὑμᾶς γένεσις ἀναγκάσαι Σῆρας ἀνακεῖν (l. ἀναιρεῖν) ἢ Βραχμάνας κρεοβορεῖν καὶ σικεροποτεῖν ἢ Πέρσας μὴ μητρογαμεῖν καὶ

die Perser, ihre Töchter und Schwestern nicht zu heirathen, oder die Inder nicht zu verbrennen; es verhindert die Meder nicht, dass sie von Hunden verzehrt werden, veranlasst die Parther nicht, dass sie nicht mehrere Weiber nehmen, nicht die Britanier, dass mehrere Männer ein Weib heirathen; es zwingt die Edessener nicht dazu, ihre Keuschheit aufzugeben, oder die Hellenen, gymnastische Uebungen zu unterlassen .... Es treibt die Römer nicht an, den ewigen Ländererwerb aufzugeben, die Gallier nicht, sich unter einander zu heirathen, die Amazonen nicht, ihre Knaben aufzuziehen. Im ganzen Umfang der Welt zwingt das Horoskop keinen Menschen, die Kunst der Musen zu üben, sondern, wie ich gesagt habe, an allen Orten und unter jedem Volke bedienen sich die Menschen ihrer natürlichen Freiheit, wie sie wollen. Dem Schicksal und der Naturbestimmung sind sie in gewisser Art unterworfen, weil der Leib, mit dem sie bekleidet sind, bald ihrem Willen entspricht, bald nicht. Denn an allen Orten und unter jedem Volke giebt es Reiche und Arme, Herren und Diener, Gesunde und Kranke, ein jeglicher, je nachdem ihn das Schicksal und das Horoskop trifft.

Ἰνδοὺς μὴ καίεσθαι, ἢ τοὺς Μήδους μὴ ἐσθίεσθαι ὑπὸ κυνῶν ἢ τοὺς Πάρθους μὴ πολυγαμεῖν ἢ τὰς ἐν τῇ Μεσοποταμίᾳ γυναῖκας μὴ σωφρονεῖν, ἢ τοὺς Ἕλληνας μὴ γυμνάζεσθαι γυμνοῖς τοῖς σώμασιν, ἢ τοὺς Ῥωμαίους μὴ κρατεῖν, ἢ τοὺς Γάλλους μὴ γαμεῖσθαι, ἢ τὰ ἄλλα βάρβαρα ἔθνη ταῖς ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων λεγομέναις Μούσαις κοινωνεῖν· ἀλλ' ὡς προεῖπον, ἕκαστον ἔθνος καὶ ἕκαστος τῶν ἀνθρώπων χρῆται τῇ ἑαυτοῦ ἐλευθερίᾳ, ὡς βούλεται καὶ ὅτε βούλεται, καὶ δουλεύει τῇ γενέσει καὶ τῇ φύσει δι' ἣν περίκειται σάρκα, πῇ μὲν ὡς βούλεται, πῇ δὲ ὡς μὴ βούλεται. πανταχῇ γὰρ καὶ ἐν παντὶ ἔθνει εἰσὶ πλούσιοι καὶ πένητες, καὶ ἄρχοντες καὶ ἀρχόμενοι, καὶ ἐρρωμένοι καὶ νοσοῦντες, ἕκαστος κατὰ τοὺς τῆς γενέσεως αὐτοῦ κλήρους.

Da sprach ich zu ihm: „Hiervon hast du, o Vater Bardesanes, uns vollkommen überzeugt, und wir wis-

Ταῦτα, ὦ Βαρδησάνη, ἄκρως ἡμᾶς πέπεικε, φημὶ αὐτῷ. οἱ δὲ ἀστρονόμοι φασὶ τὴν γῆν ταύτην

exuri, aut Medos non a canibus devorari, Parthos non habere plures uxores, aut mulieres Mesopotamiae non servare pudicitiam, Graecos non exerceri palaestris, Gallorum pueros non pati muliebria, vel gentes barbaras Graecorum studiis institui, sed ut diximus unaquaeque gens suis legibus utitur pro libertatis arbitrio, et decreta Genesis legum severitate depellit.

ἀδελφοφθορεῖν ἢ Ἰνδοὺς μὴ πυρὶ διδόναι τοὺς νεκροὺς ἢ Μήδους μὴ κυσὶ τοὺς θνησκομένους προτιθέναι ἢ Πάρθους μὴ πολυγαμεῖν ἢ τοὺς Μεσοποταμίτας μὴ ἄκρως σωφρονεῖν ἢ Ἕλληνας μὴ σωμασκεῖσθαι ἢ τὰ βάρβαρα ἔθνη ταῖς ὑφ' Ἑλλήνων προσαγορευομέναις κοινωνεῖν· ἀλλ' ὡς προέφην ἕκαστος βροτῶν χρῆται τῇ τοῦ νόμου ἐλευθερίᾳ, τὰ ἐκ τῶν ἄστρων μυθουργούμενα καθ' Ἕλληνας παραπεμπόμενος, τῷ ἐκ τῶν νόμων δέει ἢ τῷ ἔθνους ἔθει πατρίῳ τῶν φαύλων εἰργόμενος· αἱ μὲν γὰρ τῶν ἀρετῶν ὑπάρχουσι προαιρετικαί, αἱ δὲ περιστατικαί, ἀνάγκῃ ἐπὶ τὸ κρεῖττον χωροῦντος τοῦ ζητουμένου ὑπὸ τῶν νόμων.

26. Sed dicet aliquis eorum qui in disciplina mathesis eruditi sunt, Genesim in septem partes dirimi, quae

Ἀλλ' ἑπτὰ ὄντων τῇ γενέσει ἡμῶν ἀνακειμένων ἀστέρων, εἰς ἑπτὰ λέγομεν κλίματα τὴν γῆν διαιρεῖσθαι,

sen, dass es wahr ist. Aber weisst du auch, dass die Chaldäer sagen, die Erde zerfalle in sieben Theile, welche Klimata heissen, und über jeden dieser Theile herrsche je einer von den sieben Sternen, und in jedem einzelnen dieser Striche walte die Entscheidung seiner Herrschaft vor, was Nomos genannt wird.“

Da antwortete er mir: „Zuvor wisse, mein Sohn Philippus, dass die Astrologen diese Rede zur Ausbreitung des Betruges erfunden haben; denn wenn auch die Erde in sieben Theile getheilt ist, so werden doch in jedem einzelnen dieser Theile viele gänzlich verschiedene Gesetze gefunden. Es giebt also nicht sieben Gesetze in der Welt nach der Zahl der sieben Sterne, auch nicht zwölf nach der Zahl der Thierkreiszeichen, auch nicht sechsunddreissig nach der Zahl der Decane, sondern es giebt vielerlei Gesetze von Reich zu Reich, von Ort zu Ort, von Kreis zu Kreis und in jedem Wohnsitze, die also von einander verschieden sind. Ihr erinnert euch, dass ich euch sagte, dass in dem einen Klima der Inder Menschen sind, die nicht einmal Thierfleisch essen, und wieder andre, die sogar Menschenfleich essen. Ferner sagte ich über die Perser und Magier, dass sie nicht im Klima von Persien allein ihre Töchter und Schwestern heirathen, sondern an jedem Orte, wohin sie

μεμερίσθαι εἰς ἑπτὰ κλίματα, καὶ ἄρχειν ἑκάστου κλίματος ἕνα τῶν ἑπτὰ ἀστέρων· καὶ τοὺς διαφόρους νόμους μὴ τοὺς ἀνθρώπους τεθεικέναι ἑαυτοῖς, ἀλλ᾽ ἑκάστου ἄρχοντος πλεονάζειν τὸ θέλημα ἐν τῇ ἰδίᾳ χώρᾳ, ὃν νόμον νενομίκασιν οἱ κρατούμενοι.

21 Ἀπεκρίνατο· Οὐκ ἀληθὴς ἡ ἀπό-
κρισις αὕτη, ὦ Φίλιππε. εἰ γὰρ καὶ
διῄρηται ἡ οἰκουμένη εἰς μέρη ἑπτά,
ἀλλ᾽ οὖν γε ἐν μιᾷ μερίδι εὑρίσκο-
μεν πολλὰς διαφορὰς νόμων. οὐδὲ
γὰρ ἑπτὰ νόμοι εἰσὶ κατὰ τοὺς ἑπτὰ
ἀστέρας, οὐδὲ δώδεκα κατὰ τὰ ζώ-
δία, οὐδὲ τριακονταὲξ κατὰ τοὺς
δεκανούς,ἀλλὰ μυρίοι. μνημονεύειν
τε ὀφείλετε ὧν προεῖπον, ὅτι καὶ ἐν
ἑνὶ κλίματι καὶ ἐν μιᾷ χώρᾳ τῶν
Ἰνδῶν εἰσὶν ἀνθρωποφάγοι Ἰνδοί,
καὶ εἰσὶν οἱ ἐμψύχων ἀπεχόμενοι,
καὶ ὅτι οἱ Μαγουσαῖοι οὐκ ἐν Περ-
σίδι μόνῃ τὰς θυγατέρας γαμοῦσιν,
ἀλλὰ καὶ ἐν παντὶ ἔθνει, ὅπου ἂν
οἰκήσωσι, τοὺς τῶν προγόνων φυ-
λάσσοντες νόμους καὶ τῶν μυστη-
22 ρίων αὐτῶν τὰς τελετάς. ἀλλὰ καὶ
πολλὰ βάρβαρα ἔθνη κατελέξαμεν,
τά τε ὄντα ἐν μεσημβρίᾳ καὶ δύσει
καὶ ἀνατολῇ ταὶ ἄρκτῳ, τουτέστιν
ἐν διαφόροις κλίμασι, μὴ μετέχοντα
Ἑρμαϊκῆς ἐπιστήμης.

illi climata appellant, dominari vero unicuique climati unam ex septem stellis, et istas quas exposuimus diversas leges non ab hominibus positas, sed ab istis principibus secundum uniuscuiusque voluntatem; et hoc quod stellae visum est, legem ab hominibus observatam.

καὶ ἄρχεσθαι ἕκαστον κλίμα ὑφ' ἑνὸς τῶν ἀστέρων, καὶ πρὸς ἐκείνων συμπλοκὰς ἄγεσθαι καὶ ἀποτελεῖσθαι τοὺς ἀρχομένους· ὅπερ νόμον τινὲς τὴν τοῦ ἄστρου ἐνέργειαν λέγουσιν.

Ad haec ergo respondebimus, quod primo quidem non est in septem partes orbis terrae divisus, tum deinde et si ita esset, in una parte et in una regione invenimus multas differentias legum. et ideo neque septem sunt secundum numerum stellarum, neque duodecim secundum numerum signorum, neque triginta et sex secundum numerum Decanorum, sed sunt innumerae. 27. meminisse autem debemus eorum quae supra enumerata sunt, quod in una Indiae regione sunt et qui hominum carnibus vescantur, et sunt qui etiam a pecudibus vel avibus omnibusque animantibus abstineant et quia Magusaei non solum in Perside matres ac filias excipiunt in matrimonium, sed et in omni gente ubicunque habitaverint, malorum (l. maiorum) suorum incesta instituta custodiunt, tum praeterea et innumeras gentes memoravimus, quae penitus studia nesciunt literarum.

21 *Καὶ πῶς εἰ ἑπταχῶς διαιρεῖται ἡ οἰκουμένη, ἐν μιᾷ μερίδι πολλοὺς καὶ διαφόρους νόμους εὑρίσκομεν; καὶ οὔτε ἑπτὰ μόνον κατὰ τοὺς ἀστέρας, οὔτε δὶς ἓξ κατὰ τοὺς ζωδιακούς, οὐδ' αὖ πάλιν τριακονταὲξ κατὰ τοὺς δεκανούς, ἀλλὰ μυρίοι μνημονεύονται νόμοι, πάλαι ἀμειφθέντες καὶ νῦν ὑπάρχοντες. πῶς δὲ ἐν ταὐτῷ τμήματι τοὺς ἀνθρωποβόρους Ἰνδοὺς καὶ τοὺς ἐμψύχων καὶ θοίνης ἁπάσης ἀπεχομένους Βραχμαίους οἰκοῦντας ὁρῶμεν; πῶς δὲ οἱ ἐν Βαβυλῶνι, ὅποι δ' ἂν γίνωνται, τῇ μιαιγαμίᾳ τῶν ὁμαίμων παροινοῦσι;* (folgen weitere Ausführungen über Slaven u. s. w., welche über die Recognitionen hinausgehen.)

gehen, folgen sie dem Gesetze der Väter und bewahren ein Geheimniss über das, welches sie ihnen überliefert haben. Bedenkt ferner, dass ich euch viele Völker genannt habe, die den ganzen Erdkreis rings umgeben, die nicht in Einem Klima, sondern unter allen Winden und in allen Klimaten wohnen, und dass es bei ihnen die Künste nicht giebt, welche Mercur und Venus in ihrer Conjunction mit einander veranlassen. Wenn es Gesetze für die Klimate gäbe, dann könnte doch diess nicht stattfinden; aber es ist deutlich, weil diese Menschen fern sind vom Umgange mit andern, so sind sie vielartig in ihren Lebensweisen.

Wie viele weise Männer, denkt ihr wohl, haben die Gesetze, welche ihnen nicht gut gegeben schienen, aus ihren Ländern abgeschafft! Wie viele Gesetze sind in der Noth aufgelös't, wie viele Könige hoben, wenn sie fremde Länder erobert hatten, die bestehenden Gesetze auf und gaben solche, die ihnen beliebten! Und wenn diess geschah, dann war kein Stern im Stande das Gesetz zu erhalten. Ein Beispiel liegt euch nahe genug, diess zu sehen. Als jüngst die Römer Arabien eroberten und alle Gesetze, die vor ihrer Zeit gegolten hatten, abschafften, vor allem die Beschneidung, welche sie an sich auszuführen pflegten, da unterwarf sich der eine, wel-

23 *Πόσοι, νομίζετε, σοφοὶ ἄνδρες*
παρήγαγον τοὺς κακῶς κειμένους
νόμους; πόσοι δὲ νόμοι ὑπὸ τῆς
ἀπορίας κατελύθησαν; πόσοι βασι-
λεῖς κρατήσαντες ἐθνῶν παρήγαγον
τοὺς πρὸ αὐτῶν νόμους καὶ ἔθεντο
τοὺς ἰδίους; καὶ οὐδεὶς τῶν ἀστέ-
ρων ἀπώλεσε τὸ ἴδιον κλίμα. χθὲς
οἱ Ῥωμαῖοι τῆς Ἀραβίας κρατήσαν-
τες τοὺς τῶν βαρβάρων νόμους ἤλ-
λαξαν· ἕπεται γὰρ τὸ αὐτεξούσιον
24 *τῷ αὐτεξουσίῳ. τὸ δὲ δυνάμενον*
πεῖσαι καὶ τοὺς ἀπίστους ἐκθήσομαι
ὑμῖν. Ἰουδαῖοι πάντες οἱ διὰ Μω-
σέως δεξάμενοι νόμον τοὺς γεννω-
μένους ἄρρενας παῖδας ἐν τῇ ὀγδόῃ
ἡμέρᾳ αἱμάσσουσι περιτέμνοντες,
οὐκ ἀστέρος παρουσίαν ἀναμένοντες,
οὐ κλίματος ἐξουσίαν ἐκτρεπόμενοι,

Sed et aliquanti sapientes viri ipsas leges in nonnullis commutaverunt locis, aliae vero etiam sponte pro sui vel impossibilitate vel inhonestate derelictae sunt. certe quod in promptu est noscere, quanti imperatores gentium quas vicerant leges et instituta mutarunt et suis eas legibus subiecerunt. quod evidenter a Romanis factum docetur, qui omnem paene orbem omnesque nationes propriis primo et variis legibus institutisque viventes in Romanorum ius et civilia scita verterunt. superest ergo ut et stellae gentium, quae a Romanis victae sunt, climata sua partesque perdiderint. 28. addam adhuc rem, quae possit etiam valde incredulis satisfacere. Iudaei omnes,

23 *Καὶ πολὺς ὁ λόγος περὶ Λογγοβάρδων καὶ Νόρων καὶ Γάλλων καὶ Ἑσπερίων τῶν ἑρμαϊκῆς καὶ κρονικῆς ἀμοιρούντων ἐπιστήμης τῶν ἄστρων. πόσοι βασιλεῖς καὶ ἄρχοντες παρήγαγον τοὺς κακῶς κειμένους νόμους, αὐτοὶ τὸ δοκοῦν νομοθετοῦντες; ἢ αὖ πάλιν τοὺς κρείττονας οἱ ἐναντίοι ἀπώσαντο, ὑπ' οὐδενὸς τῶν ἄστρων πρὸς τὰ αἱρεθέντα εἰργόμενοι; ἓν δὲ φάναι βούλομαι, ὃ καὶ τῶν ἀπίστων πάντων ἀπορράψει τὰ στόματα. Ἰουδαῖοι πάντες, τὸν διὰ Μωσέως δεξάμενοι λόγον, πᾶν ἄρρεν λογικὸν αὐτοῖς γινόμενον τῇ ὀγδόῃ ἡμέρᾳ περιτέμνοντες αἱμάττουσιν. ἀπὸ δὲ τοῦ αἰῶνος οὐδεὶς Ἑλλήνων ἢ Χριστιανῶν περιτομὴν ἐδέξατο. πλείστων*

cher seiner selbst Herr war, dem Gesetze, das ihm ein andrer, der auch Selbstherrschaft empfangen hat, auferlegte. Doch will ich euch noch etwas sagen, was mehr als alles Andre die Thoren und Glaubensarmen überführen kann. Die Juden, welche durch Moses das Gesetz empfangen haben, beschneiden ihre männlichen Kinder am achten Tage, ohne die Ankunft der Sterne zu erwarten. Das Landesgesetz scheuen sie nicht, und der Stern, der in einem Klima herrscht, zwingt sie nicht mit Gewalt, vielmehr, ob sie in Edom oder Arabien, in Griechenland oder Persien, im Norden oder im Süden sind, diess Gesetz, das ihnen von ihren Vätern gegeben ist, vollbringen sie. Und hierbei ist es doch klar, dass sie diess nicht wegen des Horoskops thun; denn es ist unmöglich, dass über allen Juden am achten Tage, an dem sie beschnitten werden, Mars steht, so dass Eisen über sie kommt, und ihr Blut vergossen wird. Ueberall wo sie sind erweisen sie den Götzen keine Ehrfurcht; einen von den sieben Wochentagen ruhen sie mit ihren Kindern von aller Arbeit, von allem Bauen, allem Niederreissen, vom Kaufen und Verkaufen; sie tödten am Sabbat auch kein Thier, zünden kein Feuer an und halten kein Gericht. Dabei wird kein Mensch unter ihnen gefunden, dem das Schicksal geböte, am Sabbat mit

οὐχ ὑπὸ νόμιον ἀλλοτρίας χώρας ἀγόμενοι· ἀλλ᾽ εἴτε ἐν Συρίᾳ τυγχάνουσιν, εἴτε ἐν Γαλλίᾳ, εἴτε ἐν Ἰταλίᾳ, εἴτε ἐν Ἑλλάδι ἢ ἐν Παρθίᾳ ἢ ὅπου ἂν ὦσι, τοῦτο ποιοῦσιν. ὅπερ οὐκ ἔστι κατὰ γένεσιν· οὐ γὰρ δύνανται πάντες Ἰουδαῖοι μίαν γένεσιν ἔχειν. ἀλλὰ καὶ δι᾽ ἡμερῶν ἑπτὰ πάντες ὅπου ἂν ὦσιν, ἀργοῦσιν ἐκ παντὸς ἔργου καὶ οὔτε ὁδεύουσιν οὔτε πυρὶ χρῶνται· οὔτε ἀναγκάζει ἡ γένεσις Ἰουδαῖον, οὐ κτίσαι οἶκον, οὐ καταλῦσαι, οὐκ ἐργάσασθαι, οὐ πωλῆσαι, οὐκ ἀγοράσαι ταῖς ἡμέραις τοῦ σαββάτου, καίτοι ἐν τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ γεννώντων Ἰουδαίων καὶ γεννωμένων καὶ νοσούντων καὶ ἀποθνησκόντων. ταῦτα γὰρ οὐκ ἔτι ἐστὶ τοῦ αὐτεξουσίου.

qui sub lege Moysi vivunt, filios suos octava die absque ulla dilatione circumcidunt et infantis teneri sanguinem fundunt; a saeculo autem nullus ex gentibus hoc die octava perpessus est, et e contra Iudaeorum nullus omisit. quomodo ergo in hoc ratio Genesis stabit? cum per cunctas orbis terrae partes omnes Iudaei admixti gentibus vivant et octava ferrum perferant die unius in membri loco, et nemo gentilium, sed ipsi soli, ut dixi, hoc faciunt, non stella cogente nec perfusione sanguinis perurgente, sed lege religionis adducti, et in quocunque orbis loco fuerint, hoc est eis insigne vernaculum. sed et quod unum nomen omnibus inest ubicunque fuerint, numquid et hoc per Genesim venit? et quod nunquam apud eos infans natus exponitur, et quod septimo quoque die omnes ubicunque fuerint otium gerunt nec iter incedunt nec igni utuntur? quid est ergo, quod nullum Iudaeorum in illa die cogit Genesis aut iter agere aut aedificare aut vendere aliquid aut emere?

Ἰουδαίων καὶ Ἑλλήνων καὶ Χριστιανῶν κατὰ τοὺς αὐτοὺς μῆνας καὶ ἑβδομάδας καὶ ἡμέρας καὶ ὥρας γεννωμένων, Ἄρης ἢ Ἑρμῆς ἢ Κύπρις ἢ ὁ λοιπὸς Ἑλλήνων μῦθος, ἑνὸς κύκλου ἐμπεριέχοντος τὰ πάντα, καὶ μηδενὸς ὑπὸ ἀστέρων βιαζομένου. οὐ γὰρ πάντες Ἕλληνες ἢ Ἰουδαῖοι ἢ Χριστιανοὶ ἐν τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἢ ὥρᾳ ἐν τῇ μητρῴᾳ κατεβλήθησαν νηδύι, οὐδ' αὖ πάλιν πάντες ἅμα ἀπεκυήθησαν· πῶς οὖν οἱ πλεῖστοι αὐτῶν Χριστῷ συνέθεντο, τὴν πατρῴαν ἀρνησάμενοι πλάνην, μὴ ἰσχύσαντος τοῦ ἄρχοντος ἀστέρος τῆς χερσαίου μερίδος ἐμποδῆσαι αὐτοὺς πρὸς θεοσέβειαν;

Gewinn oder mit Schaden seine Sache zu führen, niederzureissen oder aufzubauen oder eines von den Dingen zu thun, welche alle die, die diess Gesetz nicht empfangen haben, verrichten. Sie haben auch noch andre Vorschriften, durch welche sie sich anders als die übrigen Menschen bestimmen lassen, wiewohl sie doch an diesem Tage zeugen und geboren werden, erkranken und sterben, da dieses nicht in der Gewalt des Menschen steht.

In Syrien und Edessa pflegen die Menschen ihre Mannheit zu Ehren der Taratha fortzuschneiden; als aber der König Abgar gläubig wurde, da gebot er, dass man jedem, der sich entmannte, die Hand abhauen sollte, und von dem Tage an bis jetzt entmannt sich niemand in Edessa.

Ἐν τῇ Συρίᾳ καὶ ἐν τῇ Ὀσροηνῇ ἀπεκόπτοντο πολλοὶ τῇ Ῥέᾳ, καὶ ἐν τούτῳ μιᾷ ῥοπῇ ὁ βασιλεὺς Ἄβγαρος ἐκέλευσε τῶν ἀποκοπτομένων τὰ αἰδοῖα ἀποκόπτεσθαι καὶ τὰς χεῖρας, καὶ ἐκ τότε οὐδεὶς ἀπεκόπτετο ἐν τῇ Ὀσροηνῇ.

Was aber sollen wir, die wir Christen sind, über das neue Geschlecht sagen, welches an jedem Orte und in allen Gegenden Christus durch seine Ankunft errichtet hat, die wir, wo wir auch sein mögen, mit dem einen Namen der Christen bezeichnet werden? An einem Tage, dem Sonntage, versammeln wir uns, an den Tagen der Lectionen enthalten wir uns der Nahrung. Die Brüder unter den Galliern nehmen keine Männer, die in Parthien nicht zwei Weiber, die unter den Juden beschneiden sich nicht. Unsere Schwestern unter den Gelen und Kascha-

*Τί δὲ ἐροῦμεν περὶ τῆς τῶν Χρι-
στιανῶν αἱρέσεως, ἧς ἡμεῖς οἱ δο-
ξασταὶ πολλοὶ ὄντες καὶ ἐν διαφό-
ροις ἀνέστημεν κλίμασιν, ἐν παντὶ
ἔθνει καὶ κλίματι, οἵτινες πολλοὶ
26 ὄντες ἑνὶ ὀνόματι κεκλήμεθα; καὶ
οὔτε οἱ ἐν Παρθίᾳ Χριστιανοὶ πο-
λυγαμοῦσι, Πάρθοι ὑπάρχοντες, οὔθ'
οἱ ἐν Μηδίᾳ κυσὶ παραβάλλουσι τοὺς
νεκρούς· οὐχ οἱ ἐν Περσίδι γαμοῦσι
τὰς θυγατέρας αὐτῶν, Πέρσαι ὄν-
τες, οὐ παρὰ Βάκτροις καὶ Γάλλοις
φθείρουσι τοὺς γάμους· οὐχ οἱ ἐν
Αἰγύπτῳ θρησκεύουσι τὸν Ἄπιν ἢ
τὸν κύνα ἢ τὸν τράγον ἢ αἴλουρον·
ἀλλ' ὅπου εἰσίν, οὔτε ὑπὸ τῶν κα-*

29. Quin imo et maiorem fidem rerum praesentium dabo, ecce enim ex adventu iusti et veri prophetae vixdum septem anni sunt, in quibus ex omnibus gentibus convenientes homines ad Iudaeam et signis ac virtutibus quae viderant, sed et doctrinae maiestate permoti, ubi receperunt fidem eius, abeuntes ad regiones suas illicitos quosque gentilium ritus et incesta sprevere coniugia. denique apud Parthos, sicut nobis Thomas, qui apud illos evangelium praedicat, scripsit, non multi iam erga plurima matrimonia diffunduntur, nec multi apud Medos canibus obiiciunt mor-

nen vermischen sich nicht mit Fremden. Die Perser heirathen ihre Töchter nicht, die in Medien fliehen weder ihre Todten, noch begraben sie dieselben noch lebendig oder werfen sie den Hunden zum Frasse vor. Die in Edessa tödten ihre Weiber und Schwestern nicht, wenn sie die Ehe brechen, sondern halten sich von ihnen fern und übergeben sie dem Gerichte Gottes. Die in Hatra steinigen die Diebe nicht, sondern wo sie auch sind und an welcher Stelle sie weilen, die Gesetze der Länder halten sie nicht ab von dem Gesetze ihres Messias, und die Schicksalsbestimmung der Lenker zwingt sie nicht, solcher Dinge sich zu bedienen, die in ihren Augen für unrein gelten. Krankheit aber und Gesundheit, Reichthum und Armuth, die nicht in ihrer freien Selbstbestimmung liegen, treffen sie, wo sie auch sein mögen. Denn wie die freie Selbstbestimmung der Menschen nicht durch den Zwang der Sieben gelenkt wird, und wenn sie beeinflusst wird, diesem Einflusse entgegentreten kann, so ist doch der Mensch in seiner Erscheinungsform nicht sogleich im Stande, sich der Einwirkung seiner Lenker zu entziehen; denn er ist Sklave und unterthänig. Wenn wir Alles thun könnten, dann wären wir Alles, und wenn gar nichts in unserer Hand läge, so wären wir Werkzeuge für

κῶς κειμένων νόμων καὶ ἐθῶν νικῶνται, οὐθ' ἡ ὑπὸ τῶν ἀρχῶν πρυτανευομένη γένεσις αὐτοὺς ἀναγκάζει τοῖς ἀπειρημένοις κακοῖς ὑπὸ τοῦ
27 *διδασκάλου αὐτῶν χρῆσθαι, νόσῳ δὲ καὶ πενίᾳ καὶ πάθεσι καὶ ταῖς νομιζομέναις ἀτιμίαις ὑπόκεινται. ὥσπερ γὰρ ὁ ἐλεύθερος ἡμῶν ἄνθρωπος δουλεύειν οὐκ ἀναγκάζεται, κἂν ἀναγκασθῇ ἀνθίσταται τοῖς ἀναγκάζουσιν, οὕτως οὐδὲ ὁ φαινόμενος ἡμῶν δοῦλος ἄνθρωπος τῆς ὑποταγῆς ἐκφεύγειν ῥᾳδίως δύναται. εἰ γὰρ πάντα ἐδυνάμεθα, ἡμεῖς ἂν ἦμεν τὸ πᾶν, ὥστε εἰ μηδὲν ἐδυνά-*
28 *μεθα, ἄλλων ἦμεν, ὡς προεῖπον* (p. 3), *ὄργανα καὶ οὐχ ἑαυτῶν. θεοῦ δ' ἐπινεύσαντος πάντα δυνατὰ καὶ ἀνεμπόδιστα· τῇ γὰρ ἐκείνου βουλήσει οὐδὲν ἀντιστῆναι δύναται, καὶ γὰρ τὰ δοκοῦντα ἀνθίστασθαι, αὐτοῦ χρηστοῦ ὄντος καὶ συγχωροῦντος ἑκάστῃ φύσει ἔχειν τὴν ἰδιότητα καὶ τὸ αὐτεξούσιον τοῦ θελήματος, ἀνθίσταται.*

tuos suos, neque Persae matrum coniugiis aut filiarum incestis matrimoniis delectantur, nec mulieres Susidis licita ducunt adulteria; nec potuit ad crimina Genesis compellere, quos religionis doctrina prohibebat.

Andre. Sobald aber Gott will, so können alle Dinge ohne Störung geschehen; denn diesen grossen und heiligen Willen vermag nichts in Schranken zu halten. Auch diejenigen, welche ihm entgegenzustehen meinen, stehen ihm nicht durch Kraft entgegen, sondern durch Bosheit und Irrthum.

Aus Cäsarius schöpfte Georgios Hamartolos Chron. (Anecdota graeca Oxon. ed. J. C. Cramer Vol. IV, p. 236 sq.): *ἀμέλει γέ τοι καὶ ὁ μέγας Καισάρειος, ὁ καὶ ὁμαίμων Γρηγορίου τοῦ μεγίστου καὶ θεολόγου, διαφόρων ἐθνῶν καὶ ἠθῶν καὶ τρόπων καὶ νόμων ἐξήτησιν ποιούμενους σύντομον τοιάδε φησίν·*

Ἐν γὰρ ἑκάστῃ χώρᾳ καὶ ἔθνη (l. *ἔθνει*), *ἐν τοῖς μὲν ἔγγραφος νόμος ἐστίν, ἐν τοῖς δὲ ἡ συνήθεια· νόμος γὰρ ἀνόμοις τὰ πάτρια δοκεῖ. ὧν πρῶτοι Σῆρες, οἱ τὸ ἄκρον τῆς γῆς οἰκοῦντες, νόμον ἔχουσι τὸ πατρῷον ἔθος μὴ πορνεύειν ἢ μοιχεύειν ἢ κλέπτειν ἢ λοιδορεῖν ἢ φονεύειν ἢ κακουργεῖν τὸ σύνολον· νόμος δὲ παρὰ Βακτριανοῖς, ἤτοι Βραχμᾶνες καὶ Γνησιῶτες, ἡ ἐκ προγόνιων παιδεία τε καὶ εὐσέβεια, μὴ κρεοφαγεῖν ἢ οἰνοποτεῖν ἢ λαγνεύειν ἢ παντοίαν κακίαν διαπράττεσθαι διὰ πολὺν φόβον θεοῦ καὶ πίστιν· καίτοιγε τῶν παρακειμένων αὐτοῖς μιαιφονούντων καὶ αἰσχροπραγούντων, ἐμμανῶς τε καὶ ὑπερφυῶς· ἐν δὲ τοῖς ἐσωτέροις μέρεσι τούτων ἀνθρωποβοροῦντες μάλιστα καὶ κατεσθίοντες ἀλλήλους ὡς οἱ κύνες.*

Ἄλλος δὲ νόμος οὗτος Χαλδαίοις τε καὶ Βαβυλωνίοις, μητρογαμεῖν

καὶ ἀδελφοτεκνοφορεῖν καὶ μιαιφονεῖν καὶ πᾶσαν θεομισῆ πρᾶξιν ὡς ἀρετὴν ἀποτελεῖν καὶ (l. *κἂν*) *πόρρω τῆς χώρας αὐτῶν γένωνται. ἕτερος δ' αὖ Πεhim; Περαγιλαίοις νόμος, γυναῖκα οἰκοδομεῖν καὶ γεωργεῖν καὶ τὰ ἀνδρῶν ἔργα πράττειν· ἀλλὰ καὶ πορνεύειν, ὡς ἂν βούλονται* (l. *βούλωνται*), *μὴ κωλυόμεναι παντελῶς ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν αὐτῶν ἢ ζηλούμεναι· αἱ ὑπάρχουσαι καὶ πολεμικώταται καὶ θηρῶσαι τὰ μὴ λίαν ἰσχυρότατα τῶν θηρίων· ἄρχουσι δὲ καὶ τῶν ἰδίων ἀνδρῶν καὶ κυριεύουσιν.*

Ἐν δὲ Βρεττανníᾳ πλεῖστοι ἄνδρες μιᾷ συγκαθεύδουσι γυναικί, καὶ πολλαὶ γυναῖκες ἑνὶ ἑταιρίζονται ἀνδρί· καὶ τὸ παράνομον ὡς νόμον καλὸν καὶ πατρῷον πράττουσιν ἀζήλωτον καὶ ἀκώλυτον.

Ἀμάζονες δὲ ἄνδρας οὐκ ἔχουσιν, ἀλλ' ὡς τὰ ἄλογα ζῶα ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ περὶ τὴν ἐαρινὴν ἰσημερίαν ὑπεβόριοι (l. *ὑπερόριοι*) *γίνονται καὶ μιγνύμεναι τοῖς γειτνιῶσιν ἀνδράσιν ὡς πανήγυρίν τινα καὶ μεγάλην ἑορτὴν τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἡγοῦνται· ἐξ ὧν καὶ κατὰ γαστρὸς συλλαβοῦσαι παλινδρομοῦσιν οἴκαδε πάσας* (l. *πᾶσαι*)*· τῷ δὲ καιρῷ τῆς ἀποκυήσεως τὸ μὲν ἄρρεν φονεύουσι, τὸ δὲ θῆλυ ζωογονοῦσι καὶ ἐπιμελῶς ἐκτρέφουσιν.*

Der Syrer hat schon den Eingang erweitert durch den Gegensatz der freien Selbstbestimmung gegen die Schicksalsbestimmung der Herrscher, welche ihre Macht überschreiten. Diese Erweiterung, von welcher Eusebius nichts mittheilt[1]), stimmt allerdings zu dem, was wir so eben (p. 12) gelesen haben, dass „die freie Selbstbestimmung des Menschen zuweilen das Schicksal zurückstösst und drängt, doch nicht in jedem Stücke, wie ja auch das Schicksal nicht überall die Naturbestimmtheit zurückstösst.“ So aber wird das Thema von vorn herein so gestellt, dass es sich nicht um einen unbedingten, sondern nur um einen bedingten und theilweisen Gegensatz der freien Selbstbestimmung gegen die Schicksalsbestimmung handelt. Diese Stellung der Frage lässt sich mit der sonstigen Schicksalslehre des Dialogs allenfalls noch vereinigen.[2]) Allein es wird sich immer fragen, ob diese Stellung der Frage, nach welcher die Freiheit das Schicksal nicht gänzlich, sondern nur da, wo die Mächte desselben ihre Grenzen überschreiten, besiegen kann, dem Inhalte der folgenden Aufzählung entspricht. In den Recognitionen handelt es sich um einen weit schärfern Gegensatz, um die völlige Widerlegung des Schicksals durch die Freiheit. Diese letztere Fassung halte ich durchaus für die ursprüngliche.

---

[1]) Möglich, dass Eusebius die Erweiterung noch gar nicht gekannt hat.

[2]) Die göttliche Ordnung der Welt steht im Ganzen fest, da die Weisheit Gottes die Welten errichtet, den Menschen geschaffen, die Lenker eingesetzt und allen Dingen die Gewalt gegeben hat, welche ihnen entspricht. Solche Gewalt kommt zu Gott, den Engeln, den Herrschern, den Lenkern (Medabbrâne), den *στοιχείοις*, den Menschen und den Thieren. Allein allen diesen Rangstufen ist nicht über alles Gewalt gegeben. Sonach giebt es ein Schicksal, welchem der *φαινόμενος ἄνθρωπος* unterworfen ist. Aber dieses Schicksal ist selbst eine Ordnung des Laufs, welchen Gott den Herrschern und den *στοιχείοις* gegeben hat (p. 9. 10). Wenn also die Schicksalsmächte ihre Schranken überschreiten, so gehört das dahin, in wiefern die *στοιχεῖα* nicht determinirt sind, sondern selbstständige Gewalt haben (p. 4). Aber das Herabgehen der Seelen in die Leiber soll unter dem Schicksal der Gestirne stehen (p. 10). Es ist immer schwer anzugeben, worin die Schicksalsmächte noch ihre Schranken überschreiten sollen,

Ganz einfach, ohne jene Erweiterung, beginnen die Recognitionen und Eusebius, indem sie die Thatsache verschiedener Gesetze in der Menschheit hervorheben. Aber darin geht Eusebius doch schon über die Einfachheit der Recognitionen hinaus, dass er nicht erst bei dem ersten Volke, den Serern (Chinesen), den Wohnsitz an dem (östlichen) Anfange der Welt erwähnt, sondern schon von vorn herein eine Zählung *ἐκ τῆς τοῦ κόσμου ἀρχῆς* beginnt.[1]) Er lässt also ein geordnetes Fortschreiten von Osten nach Westen erwarten, was, wie wir sehen werden, nicht genau eingehalten wird. Bei den Serern hat die lateinische Uebersetzung der Recognitionen das W. *ἀνδροφόνον*[2]) wohl missverständlich durch occisus homo ausgedrückt; das thut aber der höhern Ursprünglichkeit des griechischen Textes keinen Eintrag. Jedenfalls bleiben nur die Recognitionen am Schluss bei der Stange, nämlich bei dem Uebergewichte der Furcht vor dem Gesetze über die Schicksalsmacht der Constellation, wogegen schon bei Eusebius die Erwähnung, dass die Syrer zu jeder Zeit und Stunde geboren werden, noch mehr aber die Ausführung des Syrers über die Schicksalsunterschiede und die Gewalt der Lenker vom Ziele abschweift.[3])

Pseudo-Clemens erwähnt dann die vielen Brahmanen bei den Baktrern in Indien, woran man keinen Anstoss zu nehmen braucht. Die griechischen Könige des neuen baktrischen Reichs haben längere Zeit in Indien geherrscht.[4]) Der griechische

---

[1]) Anders Clem. Rec. VIII, 48, wo die Serer ad indicium eorum quae ab initio fuere, angeführt werden.

[2]) Cäsarius: *φονέα*.

[3]) Merx a. a. O. S. 12 will freilich auch hier die höchste Ursprünglichkeit des syrischen Textes aufrecht erhalten. Ich finde jedoch nur die halbe Schicksalslehre des Dialogs.

[4]) Vgl. Strabo XI, 11, 1 p. 516, Justin Hist. XLI, 6. Auf einen Zusammenhang zwischen Baktrien und Indien weisen auch die Samanen hin, welche Bardesanes (s. o. S. 12, Anm. 1) neben den Brahmanen in Indien, Clemens von Alexandrien (Strom. I, 15. §. 71, p. 359) auch bei den Baktrern erwähnt: *προέστησαν δ' αὐτῆς* (sc. *φιλοσοφίας*) *Αἰγυπτίων τε οἱ προφῆται, καὶ Ἀσσυρίων οἱ Χαλδαῖοι, καὶ Γαλατῶν οἱ Δρυΐδαι, καὶ Σαμαναῖοι Βάκτρων, καὶ Κελτῶν οἱ φιλοσοφήσαντες, καὶ Περσῶν οἱ μάγοι*

Text des Dialogs nennt Tausende von Brahmanen bei den „Indiern und Baktrern.“ Der syrische Text lässt die Baktrer schon ganz aus. Clemens lässt die Brahmanen auch keinen Ehebruch begehen, der syrische Text keine Unzucht treiben, wovon der griechische Text nichts sagt. Das nunquam inebriantur der Recognitionen erweitert der griechische Dialog *οὐ μεθύσκονται ποτε, οἴνου καὶ σίκερος μὴ γευόμενοι.* Der syrische Dialog lässt die Brahmanen bloss keinen Wein trinken. Wie Merx a. a. O. S. 108 auch hier zu Ungunsten der Recognitionen erkennen kann, begreife ich nicht. Das neque adulterium committunt der Recognitionen wird ja vollständig beglaubigt durch den Gegensatz der adulteria bei den übrigen Indiern, wo Eusebius von *ἑταιρεύειν*, der Syrer von Hurerei redet. Und dass diese Indier nach der *εἱμαρμένη* leben, ist ein sehr bezeichnender Zusatz des griechischen Dialogs, welchen der Syrer wieder weggelassen hat.[1]) Die Recognitionen haben diesen Zug desshalb nicht, weil sie die *εἱμαρμένη* gänzlich bestreiten. Der Dialog hat denselben eingeführt, weil er die *εἱμαρμένη* nur zum Theil bestreitet. Die bestimmte Angabe der Recognitionen, dass es gleichwohl in dem westlichen Indien eine Gegend giebt, wo Fremde geopfert und verzehrt werden, hat in dem griechischen Dialog schon die Bezeichnung „westlich“ verloren und wird in dem syrischen Dialog zu gewohnheitsmässiger Menschenfresserei gesteigert. Was der syrische Dialog schliesslich hinzufügt, ist offenbar vom Uebel.

Bei den Persern stellt sich Pseudo-Clemens wieder in einen völligen Gegensatz gegen die Astrologie, indem er die mathematische Ausflucht, dass einige Himmelsstriche ihre Eigenthümlichkeit haben[2]), auf die von Persien in andre Länder aus-

---

(ähnlich Cyrill c. Julian. IV, p. 133 sq. ed. Spanheim). — — *Ἰνδῶν τε οἱ γυμνοσοφισταὶ ἄλλοι τε φιλόσοφοι βάρβαροι. διττὸν δὲ τούτων τὸ γένος· οἱ μὲν Σαρμᾶνοι αὐτῶν, οἱ δὲ Βραχμᾶναι καλούμενοι.*

[1]) Die Beibehaltung des griechischen Worts *κλίμα* im Syrischen sieht auch ganz nach einer Uebersetzung aus dem Griechischen aus.

[2]) Diese Ansicht wird späterhin in dem Dialog p. 18 (Clem. Rec. IX, 26) noch ausführlicher erörtert. Die Recognitionen allein geben schon hier ausdrücklich die Ausflucht der Mathematiker an.

gewanderten Magier verweis't, welche überall dieselben Sitten fortpflanzen.[1]) Der Zusatz des syrischen Textes ist hier ganz ungehörig.

Pseuso-Clemens lässt ferner die Weiber in Susa[2]) es in Pracht den Männern zuvorthun, aber mit Erlaubniss derselben sich beliebig abgeben. Dasselbe berichtet der Dialog weniger wahrscheinlich von den Weibern der Baktrer.[3]) Die *φιλογέλως Ἀφροδίτη* bei Eusebius sieht gar nicht nach einer Uebersetzung aus dem Syrischen aus, und der Syrer bringt hier gar noch den unbekannten Namen der Kaschanen hinein.

Dem Dialog, welcher den Namen des Bardesanes führt, muss man es schon zu gute halten, wenn er ausser dem, was die Recognitionen bieten, noch die Sitten in Arabien und Osroëne (Edessa) einschaltet, wozu der Syrer noch die Rakamäer hinzufügt. Der griechische Text des Dialogs fügt noch die Tödtung der Blutsverwandten bei Parthern und Armeniern im Gegensatze gegen das hellenische und römische Recht ein. Was beide Texte des Dialogs ferner über die Sitten in Hatra und jenseits des Euphrat mittheilen, kann füglich entbehrt werden.

Die Recognitionen stellen dann die strenge Bestrafung der Päderastie im fernen Orient und die Gesetzlichkeit derselben bei den Galliern einander gegenüber, um die Astrologie zu widerlegen.[4]) Der griechische Dialog zerreisst diesen Gegensatz, indem er die Päderastie der Hellenen der Bestrafung derselben im Orient gegenüberstellt, dann aber noch die Pä-

[1]) Dabei hat der griechische Wortlaut der Recognitionen, wie ihn Cäsarius bewahrt hat (*ἐν ταῖς πάντων αὐτῶν γενέσεσιν*), offenbar den Vorzug vor *ἐν ταῖς τῶν πάντων γενέσεσιν* bei Eusebius. Rufin hat flüchtig übersetzt: inter caeteros genesim.

[2]) Cäsarius: *ἐν δὲ Σούσοις τῆς Βαβυλῶνος*, vgl. Clem. Rec. IX, 29, mulieres Susides. Das üppige Leben einer Hauptstadt, wie Susa, begründet gar keinen Anstoss. Und wenn Merx a. a. O. S. 109 fragt, was denn das in bei dem Ablativ bedeute, so hat er mit dem lateinischen Uebersetzer zu rechten.

[3]) Für in Jovis aedibus der Recogn. (Cäsarius *ἐν Διὸς ὅροις*) bietet Eusebius *ἐν ἰδίοις ὅροις*. Vgl. S. 28, Anm. 3.

[4]) Dabei scheint allerdings *δύνοντα* am Schluss ausgefallen zu sein.

derastie der Gallier folgen lässt. Der syrische Text trennt beides noch ärger, indem er nach der Erwähnung des Orients sagt: Die Gesetze der Orientalen seien nun zu Ende. Diese Bemerkung stimmt wohl zu dem eigenthümlichen Anfange des Dialogs „vom östlichen Ende der Welt“, aber nicht zu den nachfolgenden Mittheilungen über die Parther und Amazonen. Man sieht deutlich, dass der vorgefundene Inhalt vergebens in eine gemachte Eintheilung eingezwängt wird. Auch das dürfen wir dem Syrer wohl übel nehmen, dass er an der Päderastie der Gallier auch die keuschen Germanen theilnehmen lässt.

Die Polyandrie der Britannier und die Polygamie der Parther hat in den Recognitionen den passenden Schluss, dass beide Welttheile ihre eigenen Gewohnheiten haben, wovon der Dialog nichts sagt.[1])

Einen Nachtrag bilden die fabelhaften Amazonen, deren Knaben verstossen, wie die Mädchen erhalten werden, womit die Constellation des Schicksals widerlegt ist. Anstatt dieser Widerlegung des Schicksals ergeht sich der griechische Dialog in der Tapferkeit dieser Heldinnen, und der Syrer giebt wenigstens nicht mehr die bestimmte Constellation an, welche durch das Schicksal der Knaben widerlegt wird.[2])

Die bestimmten Constellationen für einzelne Künste lässt Pseudo-Clemens[3]) dann durch verschiedene Völker, bei welchen solche Künste ganz fehlen, widerlegt werden. Der grie-

---

[1]) Merx a. a. O. S. 109 f. tadelt den Schluss der Recognitionen schwerlich mit Recht, weil noch ein paar Nachträge über den orbis terrarum folgen.

[2]) Der griechische Text des Dialogs, welchen Cäsarius noch bewahrt hat (*ἑορτὴν τὸν καιρὸν τῆς ἑταιρείας ἡγούμεναι*), liegt auch dem syrischen Texte noch zu Grunde, wo die Amazonen ein grosses Gastmahl anrichten, und ist dem Texte des Eusebius (*ἑορτήν τινα ταύτην ἡγουμένοις*) gewiss vorzuziehen. Auch darin ist der Dialog im Nachtheil, dass er die Gleichzeitigkeit der Geburt, welche nur die Constellation widerlegen soll, von dem Folgenden losreisst und zu dem Vorhergehenden zieht.

[3]) Bei Clemens ist das sed neque zu Anfang ganz richtig, aber in der Uebersetzung Rufin's ist etwas ausgefallen. Cäsarius: *εἰ καὶ Ἑρμῆς, ὥς φατε, μετὰ Ἀφροδίτης ἐν οἴκοις ἰδίοις ἐπιτελεῖ πλάστας*. Ursprünglich wird wohl sein *ἀλλ' οὐδὲ Ἑρμῆς κτλ.*

chische Dialog fügt hier noch ein paar Völker wie die Alanen, der syrische, welcher auch das „Buch der Astrologen" hineinbringt, noch die räthselhaften Sasâje (Sachsen?) und Berusâje (Borussen?), welche jenseits des Duero (?) sitzen, hinzu, gewiss nicht zum Zeichen seiner Ursprünglichkeit.

Die Sitte der Meder, ihre Sterbenden den Hunden vorzuwerfen, findet sich gleichmässig bei Clemens und Bardesanes. Nur hat letzterer den ganz passenden Anfang ex omni orbe terrarum unpassend zum Vorhergehenden gezogen.

Entgegengesetzt ist die Sitte der Indier, ihre Todten und deren Wittwen zu verbrennen, wobei Clemens noch das einfache *ἐν μοίραις Ἄρεος* (nach Cäsarius), Bardesanes das erweiterte *ἐν Λέοντι ὁρίοις Ἄρεος* darbietet.

Nach der Sitte der Erdrosselung bei den Germanen wird aus allem Vorhergehenden der Schluss gezogen, dass die Genesis kein Volk zwingt, seine Sitten aufzugeben. Dabei werden die Weiber von Susa auch in dem Dialog, welcher doch statt ihrer zuvor die baktrischen Weiber aufgeführt hatte, noch unter den Weibern in Mesopotamien zusammengefasst, und die vorher gar nicht genannten Römer werden eingefügt. Der Schluss in dem Dialog ist wieder eine theilweise Anerkennung der astrologischen Genesis, von welcher die ursprünglichern Recognitionen noch nichts wissen.

Nun berücksichtigt Pseudo-Clemens, bei welchem genesim statt *γῆν*, wie aus Cäsarius erhellt, ein blosser Schreib- oder Lesefehler ist, die schon bei den Persern berührte Ausflucht der Mathematiker, es gebe 7 Klimata der Erde, welche, je einem der 7 Sterne zugetheilt, von diesen Herrschern verschiedene Gesetze erhalten haben. Der Dialog lässt den Bardesanes durch Philippus an dieselbe Lehre erinnert werden. Dabei erweis't sich der syrische Text ganz augenfällig als Uebersetzung aus dem Griechischen.[1]) Gegen die astrologische Vertheilung der Erde unter 7 Sterne, 12 Zeichen des Thier-

---

[1]) Das griechische *ὃν νόμον νενομίκασιν οἱ κρατούμενοι* lautet bei dem Syrer: ܢܡܘܣܐ (*νόμος*, nicht *νομός*, wie Merx a. a. O. S. 51 meint) genannt wird.

kreises und 36 Decane[1]) werden namentlich die Thatsachen geltend gemacht, dass in einer und derselben Gegend von Indien Menschenfresser mit Solchen, die nicht einmal Fleisch essen, zusammenwohnen, dass die Magier überall ihre Sitten bewahren, und dass es so unzählige barbarische Völker giebt. Der syrische Text hat am Schluss einen entbehrlichen Zusatz.

Gegen die astrologische Theorie zeugt ferner die Veränderung der Gesetze in so vielen Ländern. Pseudo-Clemens[2]) weis't namentlich auf die Römer hin, qui omnem paene orbem omnesque nationes propriis primo et variis legibus institutisque viventes in Romanorum ius et civilia scita verterunt. Damit ist noch keineswegs die Ertheilung des römischen Bürgerrechts an alle freien Provinzialen durch Caracalla 211 u. Z. gemeint.[3]) In den Anfang des 3. Jahrhunderts führt uns erst der Dialog unter dem Namen des Bardesanes, welcher hier sehr bezeichnend die römische Besitznahme von Arabien (um 200) als ein erst kürzlich eingetretenes Ereigniss setzt. Der Syrer fügt vollends unpassend noch die Beschneidung hinzu.[4]) Die Vor-

---

[1]) S. o. S. 58, Anm. 3, wo wir auch die Wurzel der 36 Decane finden. Jedes der 12 ζώδια wird ja in 30 μοῖραι zertheilt, so dass man 360 solcher Theile, d. h. 360 Decane erhält. Cureton spicileg. syr. p. 84 verweist noch auf Julius Firmicus ad Mavort. Loll. Astron. p. 17, Manilius Astronom. IV, 298 sq.

[2]) Recogn. IX, 27.

[3]) So Schliemann (Clementinen S. 326), welchem Schwegler (nachapostol. Zeitalter I, S. 74 f.) und sogar noch Zeller (die Tübinger historische Schule, histor. Zeitschrift 1860, S. 125) gefolgt sind, wogegen Bunsen (Ignatius von Antiochien und seine Zeit, Hamb. 1847, S. 191 f.) das Richtige bemerkt hat. In diesem Zusammenhange kann es sich gar nicht um das römische Bürgerrecht, sondern nur um römisches Recht handeln. Es wird auch nicht mehr gesagt, als bei Plinius Hist. nat. III, 17.

[4]) Die Römer sollen vor allem die Beschneidung in Arabien abgeschafft haben. Da ist gar nicht zu denken an das angebliche Verbot Hadrian's, welches den Juden das mutilare genitalia untersagt habe (Spartian Hadrian. c. 14). Theils gilt dasselbe nur den Juden, theils steht es, wie Merx a. a. O. S. 17 f. 21, mit Verweisung auf Justin Dial. c. Tr. c. 16, p. 234, richtig bemerkt, überhaupt misslich mit jenem Verbote. Wenn es bestanden hat, so ist es bereits durch Antoninus Pius (138 - 161) wieder aufgehoben, vgl. Gieseler KG. I, 1. S. 158. Ich kann nur daran denken, dass der syrische Uebersetzer die Sitte der Beschneidung, wel-

aussetzung der römischen Besitznahme von Arabien, womit nur die völlige Eroberung des Septimius Severus gemeint sein kann, bestätigt also gerade die spätere Zeit des Dialogs in Vergleichung mit den Recognitionen. Wenn der Dialog nun auch mit den Recognitionen fortfährt, die Juden, welche ihre Gebräuche in allen Gegenden beobachten, als eine schlagende Widerlegung der astrologischen Genesis anzuführen, so bringt der griechische Text des Dialogs doch auch hier bei dem, was die Juden am 7. Tage thun, manches Unfreiwillige hinein, um wieder seine halbe Anerkennung des Schicksals (*ταῦτα γὰρ οὐκ ἔτι ἐστὶ τοῦ αὐτεξουσίου*) durchzuführen. Was der syrische Text weiter ausführt, kann noch weniger ursprünglich sein.

Anstatt dann mit den Recognitionen von den Juden sofort zu den Christen überzugehen und die eben geschehene Bekehrung der Parther und andrer Völker als Beweis gegen die Genesis anzuführen[1]), erzählt uns der Dialog, welcher den Namen des Bardesanes führt, erst von dem gläubigen Abgar von Edessa und der Unterdrückung der Entmannung daselbst, um in ausgedehnterer Weise an den Christen die theilweise Unabhängigkeit von der Schicksalsmacht darzustellen. Die ganze Ausführung, bei welcher der Syrer noch den sonntäglichen Gottesdienst hineinbringt, läuft darauf hinaus, dass der innere Mensch von dem Zwange der *ὑπὸ τῶν ἀρχῶν πρυτανευομένη γένεσις*[2]) frei bleibt, welchem der *φαινόμενος ἄνθρωπος* unterworfen ist. Desshalb schliesst der Dialog, dessen Ende wir nur im Syrischen haben, mit der Hinweisung auf die

---

che auch für die Araber bezeugt ist (vgl. Barnabae epi. c. 9, Clem. Recogn. VIII, 53), bei den Arabern seiner Zeit schon abgekommen fand und die Ursache des Abgekommenseins in der römischen Herrschaft suchte.

[1]) Die Recognitionen bleiben sich auch darin treu, dass sie IX, 29 die Zeit kaum 7 Jahre nach der Ankunft des wahren Propheten voraussetzen. Nach Rec. I, 72 hat Petrus den Auftrag, von Jahr zu Jahr, et maxime per septimanas annorum an Jakobus zu berichten. Eine solche septimana soll seit dem Leiden des Herrn eben verflossen sein (I, 43).

[2]) Syr.: die Schicksalsbestimmung der Lenker, auch: Zwang der Sieben.

gegenseitige Beschränkung der Naturwesen, welche nicht mehr, wie vor der Schöpfung der Welt, schlechthin schädigend und schlechthin geschädigt sein können, und nach dem Eintritt einer neuen Welt auch ihre noch bestehende Schädigung verlieren werden.

Diese halbe Freiheits- und Schicksalslehre ist so wenig ursprünglich, dass sie sich vielmehr durchgängig als eine spätere Umbildung der ächten Lehre des Bardesanes erweis't, ja ausdrücklich als solche zu erkennen giebt (p. 9). Sie steht eben in der Mitte zwischen der wirklichen Schicksalslehre des Bardesanes, an dessen Annahme eines höhern Schicksals sie immerhin anknüpft, und der reinen Freiheitslehre der Recognitionen, aus welchen der Dialog ein Stück bearbeitet und aufgenommen hat. In dieser handgreiflichen Halbheit ward die Schicksalslehre des Bardesanes den griechischen Kirchenvätern seit Eusebius bekannt. In ihrer spätern Fassung hat sie Diodor von Tarsus (gest. um 394) eingehend bestritten.[1]) Aber Ephräm hat noch keineswegs dieselbe, sondern vielmehr die ganze und ursprüngliche Schicksalslehre des Bardesanes bei seiner Bestreitung im Sinne.[2]) Der Dialog über das Schick-

---

[1]) Aus Diodor's Schrift *περὶ εἱμαρμένης* theilt Photius Bibl. cod. 223, p. 208 Bekker. folgendes mit: *ἐν μέντοι γε τῷ α΄ καὶ ν΄ κεφαλαίῳ ἅμα τε τὴν τῆς εἱμαρμένης κατασείων δόξαν καὶ τὴν Βαρδισάνου συνεπιρραπίζει. αὕτη δὲ ἡμιμανής τίς ἐστι καὶ ἡμίτομος· τὴν μὲν γὰρ ψυχὴν εἱμαρμένης τε καὶ τῆς λεγομένης γενεθλιαλογίας ἐλευθέραν ἀπολύει, συντηρῶν αὐτῇ τὸ αὐτεξούσιον, ὑποτάσσει δὲ τῇ ταύτης διοικήσει τὸ σῶμα καὶ τὰ περὶ τὸ σῶμα, πλοῦτον δή φημι καὶ πενίαν καὶ νόσον καὶ ζωὴν καὶ θάνατον καὶ ὅσα οὐκ ἐφ' ἡμῖν, καὶ ταῦτα πάντα τῆς εἱμαρμένης ἔργα δογματίζει* (vgl. den Dialog p. 9 sq.). *ὃν ὁ φιλομαθὴς καὶ σπουδαῖος Διόδωρος σαφῶς τε καὶ γενναίως διελέγχει λόγῳ μὲν ἡμίτομον τὴν τῆς εἱμαρμένης πλάνην κρατύνειν, ἔργῳ δὲ συγκροτεῖν τὴν ὅλην, εἴπερ καὶ τὰ πλεῖστα τῶν σωματικῶν παθῶν τε καὶ ἔργων διὰ τῆς ψυχικῆς ἐνεργείας τε καὶ συνεργείας, ναὶ δὴ καὶ συμπαθείας εἴωθεν ἐπισυμβαίνειν καὶ ἀποτελεῖσθαι.* Ib. p. 222: *καὶ ἀνάγκη τοὺς ἐκ Βαρδισάνους ἢ καὶ τὴν ψυχὴν ὑποτάξαι γενέσει ἢ τοῦτο μὴ τολμῶντας καὶ τὸ σῶμα ταύτης ἀποφαίνειν ἐλεύθερον.*

[2]) Was Ephräm Hymn. IV, p. 445—447, Hymn. V, p. 449 A., Hymn VI, p. 453 F. gegen die Schicksalslehre vorbringt, ist mit dem Dialog des Bardesanes meistentheils im Einklang. Und doch schreibt Ephräm

sal verliert für uns, die wir ihn nun vollständig kennen, so gänzlich alle höhere Bedeutung, dass wir uns über seine eigentlichen Lehren, über die Trümmer ächt bardesanischer Gnosis, welche er noch bewahrt, über die eigenen Zuthaten des Verfassers, zumal des späten syrischen Uebersetzers, kaum weiter den Kopf zu zerbrechen brauchen.[1]) Viel wichtiger ist es, auch den letzten Schein von einer Gefährdung der höhern Ursprünglichkeit der Recognitionen durch den falschen Bardesanes völlig zu zerstören.

2. Die Recognitionen des römischen Clemens.

Merx hat das Verhältniss des bardesanischen Dialogs und der Recognitionen nicht auf den einzigen Abschnitt, welchen wir bereits verglichen haben, beschränkt, sondern noch anderweitige Entlehnungen aus Bardesanes bei dem falschen Clemens behauptet. Seine Untersuchung ist jedenfalls verdienstlich, auch, wie sich zeigen wird, nicht ohne ein bleibendes Ergebniss. Zunächst haben wir jedoch zuzusehen, ob sich nicht auch anderswo eher das Umgekehrte herausstellen, und nicht auch hier die höhere Ursprünglichkeit der Recognitionen bewähren sollte.

Die Reihe von Abschnitten, welche eine Benutzung unsers Dialogs verrathen sollen, beginnt Merx a. a. O. S. 88 f. mit Rec. III, 15 — 26. In den Streitreden des Petrus mit dem Magier Simon zu Cäsarea wird am zweiten Tage das Thema gestellt, quia lex doceat de immensitate lucis aeternae, et quod duo tantum sint coeli et ipsi creati (Rec. III, 14). Simon lenkt

---

dem Bardesanes eine reine Schicksalslehre zu. Dagegen hat Epiphanius den Dialog über das Schicksal nicht bloss Haer. LVI, 1 berührt, sondern auch benutzt in der Darlegung des katholischen und apostolischen Glaubens hinter dem Werke gegen die Häresien c. 10, p. 1091 sq.

[1]) Nur so viel mag bemerkt werden, dass die Präexistenz der Seelen (p. 10, s. o. S. 89, Anm. 1) ganz nach den griechischen Philosophemen περὶ ψυχῆς, γενέσεως τε καὶ φθορᾶς σώματος schmeckt, welche Harmonius in die Lehre seines Vaters einmischte, vgl. o. S. 26, Anm. 4, S. 73, Trümmer des ächt bardesanischen Gnosticismus, welche zu der Freiheitslehre des Dialogs schlecht genug stimmen, sind schon oben S. 78 f. u. 80 hervorgehoben

aber gleich von diesem Thema ab zu der Frage nach dem Ursprunge des Bösen.[1]) So fragt, sagt **Merx**, auch Awida in dem Dialog (p. 1): Wenn Gott ist, warum hat er die Menschen nicht so geschaffen, dass sie nicht sündigen können? Petrus entgegnet: hoc modo interrogare non est adversantis, sed discentis.[2]) si ergo vis discere, confitere, et prius te doceam, quomodo debeas discere, et cum didiceris audire, tunc iam te incipiam consequenter docere, si vero non vis discere tamquam sciens omnia, ego prius expono fidem quam praedico, expone et tu quod tibi verum videtur, et cum manifesta fuerit utriusque professio, iudicetur ab auditoribus, cuius nostrum sermo sit veritate subnixus. Warum hier die Bemerkung, solche Fragen stelle kein Gegner, sondern ein Lernender, unpassend sein soll, gestehe ich nicht einzusehen. Eben desshalb sehe ich auch gar keine Nöthigung ab, hier einen Einfluss des bardesanischen Dialogs (p. 1) anzunehmen. Auch kann ich die Verweisung auf das Urtheil der Zuhörer nicht mit sonstigen Aeusserungen der Recognitionen in Widerspruch finden.[3]) Und warum sollte es bloss die verdoppelte Einleitung des bardesanischen Dialogs sein, wenn Petrus c. 16 sagt: primo omnium quia subsistat malum universa Hebraeorum negat gens?[4]) Freilich muss es Bedenken erregen, dass Simon, dieser Typus

---

[1]) Rec. III, 15 sed nunc omitto de immensa luce discutere. quod interrogo te, hoc mihi responde: cum deus fecerit universa, unde est malum?

[2]) Vgl. c. 18 quomodo interrogas, quasi dicere volens an docere, an quaestionis movendae gratia?

[3]) Die Anerkennung, dass alle Wahrheit von den Propheten stammt, schliesst doch ihre Billigung durch das Urtheil der Menge wahrlich nicht aus; nam saepe etiam fama vulgi prophetiae speciem tenet (Rec. III, 19). Jene Annahme streitet auch gar nicht gegen die Schwierigkeit, welche es hat, de veritate apud permixti populi multitudinem disputare (vgl. auch VIII, 4).

[4]) Zur Sache vgl. Rec. IV, 23 sq., VIII, 53 sq. Gemeint ist nichts anderes, als was Maximus περὶ ὕλης c. 6 (**Routh** reliq. sacr. II, 95 sq.) ausführt, dass das Böse keine οὐσία sei, sondern nur in der ἐνέργεια bestehe. Bei dieser Gelegenheit mache ich übrigens darauf aufmerksam, dass der syrische Text der Recognitionen (ed. P. A. de Lagarde 1861), welchen **Merx** a. a. O. S. 90 bei der obigen Stelle III, 16 vorzieht, den

gnostischer Irrlehre, c. 21 die Willensfreiheit schlechthin leugnet. Weil kein einziges gnostisches System bis zu dieser Leugnung fortschreitet, habe ich früher[1]) eine spätere Zuthat dieser Stelle angenommen. Und Merx a. a. O. S. 93 findet hier eine schöne Bestätigung der höhern Kritik, da die Freiheitsleugnung eben aus dem astrologischen Fatalismus, welchen der seitdem bekannt gewordene Dialog bekämpft, entlehnt worden sei. Die ehrenvolle Anerkennung meiner frühern Vermuthung muss ich leider ablehnen, da ich nach genauerer Erwägung diesen Zug eben zu der ethnischen Seite an dem Musterhäretiker rechnen muss.[2]) Wenn nun Petrus auch c. 22 gegen die Freiheitsleugnung erinnert: vana sunt et iura populorum, so ist das doch nur eine entferntere Berührung mit dem Dialog. Und wenn es auch fast wörtliche Berührungen zwischen beiden Schriften giebt, welche Merx a. a. O. S. 92 scharfsinnig hervorhebt[3]): so kann auch hier, wie bei den Gesetzen der einzelnen Völker, recht gut Pseudo-Bardesanes den Pseudo-Clemens gekannt und benutzt haben.

Eine zweite Berührung mit dem Dialog hebt Merx a. a. O. S. 94 f. Rec. V, 25–27 hervor. Mitten in der theoretischen Bekämpfung des Polytheismus lässt Petrus die Heiden einwenden, Gott hätte ja die Götzendiener gleich vertilgen sollen, und widerlegt diese Einwendung mit der aus Gottes Weisheit zu erklärenden Langmüthigkeit. In dem weitern Einwande,

---

ganz unpassenden Zusatz enthält: praeter cathedram Moysis, wie wenn die subsistentia mali vor dem Lehrstuhle Mose's Geltung hätte.

[1]) Clem. Recogn. u. Hom. S. 141 f.

[2]) Vgl. meine Abhandlung über den Ursprung der pseudo-clementin. Recogn. u. Hom., theol. Jahrb. 1854, S. 511 f. Die Unsterblichkeitsleugnung Rec. II, 13. III, 41 mag noch auf den Samariter Simon zurückweisen.

[3]) Awida fragt in dem Dialog p. 1. 3 ganz ähnlich, wie Petrus Rec. III, 26: nonne poterat nos omnes facere tales, ut essemus boni et aliud esse non possimus? Bardesanes antwortet p. 3 fast wörtlich wie Petrus: si — nos inconvertibilis naturae fecisset et amobiles a bono, non essemus vere boni, quia aliud esse non possemus, et non erat (ἦν) nostri propositi quod eramus (ἤμεν) boni, nec nostrum erat (ἦν) quod agebamus, sed necessitatis naturae.

Gott hätte die Menschen gar nicht auf den Gedanken kommen lassen müssen, die Götzen anzubeten, nimmt Merx nur die verkappte alte Frage wahr, warum Gott die Menschen nicht so geschaffen, dass sie nicht sündigen können. Ebenso sei es nur die alte Antwort unsers Dialogs, wenn Petrus erwiedert: Ignoratis, quid est libertas arbitrii, et latet vos, quia ille vere bonus est, qui suo proposito bonus est; qui autem necessitate retinetur in bono bonus non potest dici, quia non est suum quod est. Dass hier nun aber nicht bloss eine Berührung der Gedanken, sondern Entlehnung aus dem Dialog stattfindet, will Merx daraus beweisen, dass noch eine Erklärung des Uebels aus dem Einflusse der Gestirne folgt, die dem Lehrbegriff der Clementinen völlig fern liege.[1]) Völlig fern liegt ein solcher Einfluss der Gestirne den Clementinen nun keineswegs. Dieselben erscheinen ja auch hier als beseelt[2]) und als Zeichen des Zukünftigen.[3]) Wesshalb sollen wir daher an dieser

---

[1]) Rec. V, 27: sed et illud scire vos volo, quod adversum huiusmodi animas non ipse deus per se ultionem profert, sed universa creatura eius insurgit et poenas de impiis sumit. et quamvis in praesenti saeculo dei bonitas aequaliter piis et impiis mundi lucem ac terrae ministeria largiatur, tamen non absque dolore sui lucem sol impiis praebet, caeteraque elementa exhibent servitutem. Denique interdum etiam contra bonitatem conditoris fatigata sceleribus impiorum vincuntur elementa, et inde est quod aut terrae fructus corrumpitur, aut aeris temperies temeratur, aut supra modum ardor solis incenditur, vel imbrium ac frigorum vis immensa diffunditur, inde lues et fames et mortis facies diversa percurrit, festinat enim creatura in impios movere vindictam. dei tamen bonitas reprimit eam et ab indignatione impiorum refrenat ac suae misericordiae obedire cogit magis quam peccatis hominum et sceleribus inflammari; exspectat enim patientia dei, dum in hoc corpore sunt, hominum conversionem.

[2]) Clem. Rec. I, 45: statuit ergo angelis angelum principem, et spiritibus spiritum, sideribus sidus, daemonibus daemonem, avibus avem, bestiis bestiam, serpentem serpentibus, piscem piscibus, hominibus hominem, qui est Christus Jesus. Hom. VII, 35: *τῶν δὲ ἐν καταλήψει ὄντων τίς ἀνθρώπων ἕνα ὅρον οἶδεν; λέγω δὲ πῶς οὐρανὸς εἰλεῖται, πῶς ἄστρα φέρεται, καὶ τίνας ἔχουσι τὰς μορφὰς καὶ τοῦ ζῆν τὴν σύστασιν, τίνες τε αἱ τούτων ἀερώδεις τρίβοι κτλ.*

[3]) Clem. Rec. I, 28: post haec stellis adornat coelum istud visibile. solem quoque et lunam ponit in eo, ut alterius lumine dies, et nox ute-

Stelle die intelligiblen Sterngeister des (Pseudo-)Bardesanes wiederfinden? Wo ist da ein wesentlicher Unterschied von der ganz verwandten Stelle Rec. VIII, 45, welche, gleichfalls nur im Dienste Gottes, von den Himmelskörpern Plagen auf die sündige Menschenwelt ausgehen lässt[1])? Merx meint freilich, erst durch Ausscheidung der ganzen Stelle von Rec. V, 25 (zu Anfang) an bis c. 28 sed fortasse dicetis mihi: terres nos, Petre, einen geschlossenern Zusammenhang herzustellen. Allein der Zusammenhang, welchen wir jetzt vorfinden, ist gar nicht unerträglich und wird überdiess durch Hom. XII, 7—11, wo man doch nicht wieder dieselbe Ausmerzung vornehmen darf, vollständig beglaubigt.

Eine dritte Berührung mit dem Dialog über das Schicksal nimmt Merx a. a. O. S. 96 f. in der Bestreitung der von Faustinian vertheidigten Astrologie Rec. VIII, 55 f. wahr. Dieser fragt c. 55: cur autem et princeps ille qui malis gaudet factus est, et unde factus est, aut non est factus? Hierauf giebt nun Aquila eine Auseinandersetzung, welche Merx den übrigen Theilen der Recognitionen fremd, dem Dialoge aber verwandt findet. Aquila redet aber nur davon, dass Gott vorher weiss, welche Menschen gut, welche böse sein werden, und dass er diejenigen, qui ad mala declinarent, angelis regendos permisit his, qui non per substantiam, sed per oppositum cum deo permanere noluerunt, invidiae et superbiae vitio corrupti; dignos ergo dignorum principes fecit. Diese Worte sollen verrätherisch sein. „Die Originaltheile der Recognitionen deuten bekanntlich die בני אלהים Gen. 6 als Menschen.[2]) Bardesanes dagegen

retur alterius, simulque ut essent indicio rerum praeteritarum, praesentium et futurarum. pro signis enim temporum facta sunt ac dierum, quae videntur quidem ab omnibus, intelliguntur autem ab eruditis et intelligentibus solis. Auch die Homilien (III, 36) rechnen zu den höchsten Vorzügen des Menschen das ἄστρων δρόμον λογιστεύειν.

[1]) Vgl. auch Clem. Hom. X, 25 über die στοιχεῖα, welche dem Menschen alles Gute vermitteln sollen. Der Dienst Gottes schliesst bei den Gestirnen, wenn sie einmal belebt sind, einen selbständigen Eifer für Gott wahrlich nicht aus.

[2]) Rec. I, 29: octava generatione homines iusti, qui angelorum vixerant vitam, inlecti pulchritudine mulierum ad inlicitos concubitus declinaverunt etc.

erklärt dieselben für Engel (p. 4). Woher kommen nun mit einem Male die angeli, invidiae et superbiae vitio correpti? Doch sicherlich von Bardesanes, der als Bekämpfer des astrologischen Fatalismus auch weiter benutzt wird." Freilich ist es unleugbar, dass das *Κήρυγμα Πέτρου,* die Grundschrift der „Wiedererkennungen" des Clemens, die בני אלהים 1 Mos. 6, 1 f. für engelgleiche Menschen gehalten hat, welche durch die Schönheit der Weiber verführt wurden.[1]) Aber schon die Ueberarbeitung jener Grundschrift in den *Περιόδοις Πέτρου* hat die gangbare Beziehung auf Engel angenommen.[2]) Um diese Vorstellung zu erklären, brauchen wir also den Bardesanes gar nicht, zumal da auch die Aussage einer beschränkten Gewalt der bösen Engel bei Aquila mit der eigenthümlich clementinischen Lehre zusammenhängt, man müsse den Dämonen erst den Willen thun, ehe sie Gewalt über den Menschen bekommen.

Von der vierten und letzten angeblichen Entlehnung der Recognitionen (IX, 19 sq.) aus dem Dialog hat sich uns bereits aus dem Einzelnen das Gegentheil erwiesen. Es bleibt nur noch übrig, die Nicht-Abhängigkeit des Clemens von Bardesanes auch aus dem Zusammenhange des Ganzen zu rechtfertigen. Der Greis Faustinianus, welcher sich nachher als der Vater des Clemens erweis't, tritt Rec. VIII, 2 als Vertreter des trostlosesten Fatalismus auf: quia neque deus est, neque cultus hic aliquis est, neque providentia in mundo, sed fortuitus casus et genesis agunt omnia, sicut ego ex me ipso manifestissime comperi in disciplina matheseos prae ceteris eruditus. nolite ergo errare, sive enim oretis, sive non oretis, quod ge-

---

[1]) Es zeugt von völliger Unbekanntschaft mit dem wahren Stande der clementinischen Forschungen, wenn Eberhard Schrader (Studien zur Kritik u. Erklärung der biblischen Urgeschichte Gen. C. I—XI., Zürich 1863, S. 63) diese Ansicht erst in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts aufkommen lässt.

[2]) Rec. IV, 26: angeli quidam relicto proprii ordinis iussu hominum favere vitiis coepere et libidini eorum quodammodo indignum praebere ministerium etc., vgl. darüber meine Erörterung in den theol. Jahrb. 1850, S. 75 f.

nesis vestra continet, hoc erit vobis.[1]) So stellt Faustinianus VIII, 4 das Thema der Verhandlungen zu Laodicea auf: ego dico, non secundum providentiam gubernari mundum, quia multa in eo iniuste et inordinate geri videmus, sed genesim dico esse quae omnia agit et continet. Gegen den fatalistischen Vater ergreift zuerst Niketes das Wort, um die Behauptung zu vertheidigen: ego dico providentia dei gubernari mundum, in his duntaxat quae gubernatione eius indigent. Niketes, durch die epikurische Schule hindurchgegangen, soll also zuerst die göttliche Vorsehung rechtfertigen. Dann will Clemens, der Platoniker und Aristoteliker, in Hinsicht der Genesis antworten (VIII, 7, 8). Als nun aber Niketes seine Rede für die Vorsehung gehalten hat (VIII, 9—34), ordnet Petrus am nächsten Tage an, dass an diesem Tage Aquila, erst am nächsten Clemens reden soll; zuletzt will er selbst sprechen (VIII, 38). Die drei Brüder sollen also nach der Reihe, zuletzt Clemens über die fatalistische Genesis, zu Worte kommen, dann will der Apostel selbst den Beschluss machen.

Der Greis beginnt an dem zweiten Tage mit einer kurzen Wiederholung des gestrigen Vortrags (Rec. VIII, 39). Es handelt sich darum, ob eine Vernunft (mens ac ratio), oder eine natura imprudens et coeca die Dinge geschaffen hat. Gegen die erstere Ansicht beruft sich Faustinianus auf manche Thatsachen, welche wohl durch ein festes Maass, aber nicht durch Vernunft vorgerufen sind, und auf so manche Störungen des Weltlaufs. Dass wirklich die Genesis alles beherrscht, will er schliesslich an seinem eigenen Schicksal beweisen.[2]) Die

[1]) Nach diesem Vorbilde lässt der Dialog des Bardesanes (p. 1. 2) seinen Awida gar das Dasein eines Gottes in Frage stellen.

[2]) Rec. VIII, 40: igitur hesterno a te habitus sermo, qui adserebat quod arte et mensura et ratione cuncta constarent, non valde me suadet, mentem rationemque esse quae fecerit mundum; multa enim habeo quae ostendam competenti mensura ac forma et specie constare, nec tamen per mentem condita ac rationem. tum praeterea video multa incondite, inconsequenter, iniuste geri in mundo, et sine genesis cursu nihil fieri posse, quod post omnia etiam ex me ipso manifestissime adprobabo.

Störungen der Weltordnung giebt Aquila, der Zögling der skeptischen Schule Pyrrho's, VIII, 44 thatsächlich zu, erklärt sie aber anders.[1]) Ein Beispiel solcher Störungen der Ordnung sind ja die Himmelskörper, deren Regelmässigkeit eben im Dienste Gottes zuweilen wegen der Sünden der Menschheit unterbrochen wird; et ita fit, ut uno eodemque ministerio et servetur ordo et corrumpatur (c. 45). Wenn dabei auch die Frommen mit den Unfrommen leiden, so geschieht es den Frommen zum Heil, selbst den Unfrommen oft zur Besserung. Die Ursachen der Störung erkennt man per virtutem propheticam (c. 47). Dass man aber von solchen Störungen durch rechtschaffenes Leben verschont bleiben kann, lehren unter andern die Serer.[2]) Ihre Ursache ist im Allgemeinen die Versündigung der Menschheit, wesshalb Gott seit der Sündfluth bösen Engeln Macht über die Menschheit eingeräumt hat. Daher, unbeschadet der freien Willensentscheidung, der Gegensatz der beiden Fürsten, deren einer an dem Bösen, der andre an dem Guten Freude hat, des Teufels und Christi: Hinc ergo est, quod cum ordinatus astrorum cursus fidem faciat manu artificis conditum mundum, rursum conturbatio aeris, aura pestilens, fulminum vagi ignes providentiae opus refellant

---

[1]) Nach Merx a. a. O. S. 97 würde die Auseinandersetzung Aquila's den übrigen Theilen der Recognitionen fremd, dem Dialog (des Bardesanes) aber verwandt sein, was ich nicht finden kann. S. o. S. 138 und über die für das Gute nicht geschaffenen Menschen s. o. S. 80, Anm. 1.

[2]) Rec. VIII, 48: denique ad indicium eorum, quae ab initio fuere, inveniuntur nonnullae gentes alienae ab huiusmodi malis. nam Seres quia caste vivunt, expertes habentur horum omnium, quia neque post conceptum adiri ultra apud eos feminam fas est, neque cum purgatur; carnibus ibi immundis nemo vescitur, sacrificia nemo novit, secundum iustitiam omnes sibi ipsis iudices fiunt. idcirco igitur neque castigantur istis plagis, quas supra diximus, et plurimum temporis in vita durantes absque aegritudine finiunt vitam. Diese Erwähnung der Serer ist in dem Zusammenhange so begründet und geht über den Dialog (p. 13) so wesentlich hinaus, dass ich sie nicht mit Merx a. a. O. S. 98 f. als Entlehnung aus dem Dialog ansehen kann. Findet hier eine Abhängigkeit statt, so kann auch der Dialog durch ea quae ab initio fuere mit veranlasst sein zu dem ἀρξάμενος ἐκ τῆς τοῦ κόσμου ἀρχῆς, was er den Serern voranschickt.

(c. 52). In diesem Gegensatze des ordo und der inordinatio kann sich der fatalistisch gesinnte Greis nicht zurechtfinden. Namentlich fragt er c. 55: cur autem et princeps ille qui malis gaudet factus est, et unde factus est aut non factus? Bei der Frage über die substantia mali findet sich allerdings eine Berührung mit der Sittenlehre des bardesanischen Dialogs (p. 5), aber so allgemeiner Art, dass wir keine Abhängigkeit, zumal der Recognitionen, anzunehmen brauchen.[1]) Der Hauptgrund, wesshalb der Greis allen solchen Erörterungen unzugänglich ist, bleibt immer sein eigenes Schicksal, in welchem er über eine fatalistische Genesis nicht hinwegkommen kann.[2]) Ueber dieses Thema soll ihn nun, wie wir schon aus c. 8. 38 wissen, Clemens, und zwar am nächsten Tage belehren.[3]) Inzwischen hält Petrus seinen Lieblingsvortrag über das prophetische Wissen (Rec. VIII, 58—62).

Der dritte Tag der laodicenischen Verhandlungen führt uns also endlich zu der Hauptfrage über die astrologische Genesis. Petrus sagt Rec. IX, 1. 2: hesterna die, o senex,

---

[1]) Rec. VIII, 56: omnis enim propemodum actuum nostrorum in eo colligitur observantia, ut quod ipsi pati nolumus, ne hoc aliis inferamus; sicut enim ipse occidi non vis, caveas oportet ne alium occidas, et sicut tuum non vis violari matrimonium, nec tu alterius macules torum, furtum pati non vis, nec ipse facias; et intra hanc regulam humanorum gestorum singula quaeque occurrunt. Vgl. Matth. 7, 12. 5, 21 f. Schon vor dem Christenthum haben sich Isokrates Nikokles T. I, p. 93 (ἃ πάσχοντες ὑφ' ἑτέρων ὀργίζεσθε, ταῦτα τοῖς ἄλλοις μὴ ποιῆτε), Tobi 4, 15 (καὶ ὃ μισεῖς, μηδενὶ ποιήσῃς), Philo (bei Eusebius praep. ev. VIII, 7, 5: ἅ τις παθεῖν ἐχθαίρει, μὴ ποιεῖν αὐτόν) und R. Hillel (was dir verhasst ist, thue dem Andern nicht, das ist das ganze Gesetz, alles Andre ist nur die Auslegung) ganz ähnlich ausgesprochen. Diese Vergleichungen liegen doch wohl näher, als die mit dem Dialog des Bardesanes (p. 5), welche Merx a. a. O. S. 98 geltend macht.

[2]) Rec. VIII, 57 scio enim omnia mihi necessitate genesis accidisse, et ideo suaderi mihi non potest, quia vel bene vel male agere in nostra potestate sit etc.

[3]) Clemens sagt Rec. VIII, 58: cum ergo placuisset inter me et senem, ut sequenti die disputatio nobis de ratione genesis haberetur, utrum omnia ex ea fierent, an esset aliquid in nobis, quod non genesis, sed animi indicium gereret.

cum Clemente placuerat, ut hodie sermo fieret, et aut tu ostenderes nihil extra genesim fieri, aut Clemens doceret, genesim non esse. — — quoniam ergo te professus es gnarum esse positionis siderum et stellarum cursus, ex quibus convinceres Clementem quod genesi omnia subiacent, aut ab ipso disceres quod per providentiam reguntur universa, et est etiam aliquid in nobis, hoc expedire vos convenit. Es handelt sich also in den Recognitionen um die völlige Widerlegung der Genesis durch die Vorsehung, nicht wie in dem Dialog des Bardesanes um eine blosse Beschränkung der Genesis durch die Freiheit des Willens. Zu jenem Zwecke hält Clemens zunächst einen Vortrag Rec. IX, 3—15, welcher gerade da beginnt, wo Aquila aufgehört hatte, nämlich mit dem Gegensatze der Kraft, welche die bessern Menschen für den Sohn Gottes und die zukünftige Welt auswählt, und des bösen Fürsten dieser Welt. Dieser Gegensatz ist nothwendig, weil der Mensch nicht durch Naturnothwendigkeit bestimmt werden, sondern sich in der Freiheit seines Willens entscheiden soll. Wenn der Mensch seinen sinnlichen Lüsten dient, so wird er ein Freund des Fürsten dieser Welt und aller Dämonen, a quibus etiam hoc edocetur, ut stellarum cursibus malorum suorum adscribat errores, quos nonnisi proposito ac voluntate delegit (c. 6). Dann verfällt er den feindseligen Gewalten, welche diese Welt durchschweifen (c. 8), welche auch wohl die Erzeugung eines von Hause aus verderblichen Geschlechts verursachen (c. 9). Diese feindseligen Gewalten werden in eines Jeglichen Herz durch viele und mannigfaltige Begierden eingeladen; gegen sie schützt die Furcht vor dem zukünftigen Gericht und die Wiedergeburt der Taufe (c. 10. 11). Das sind die Geheimnisse, welche den Astrologen verborgen sind, indem sie meinen, das alles komme vom Laufe der Sterne (vgl. X, 12). Da sie nun in dem Vorhersagen der Zukunft oft irren, so haben sie die Lehren von den Klimakteren eingeführt.[1]) Wenn auch manche Verbrechen

[1]) Rec. IX, 12: climacteras enim dicunt quasi periculi tempus, in quo interdum perimatur quis, interdum non perimatur, ignorantes quod non stellarum cursus haec, sed daemonum gerit operatio, qui ad astro-

in diesem Leben ohne Strafe ausgehen, so steht ihnen doch die zukünftige Strafe bevor (c. 13). Zur Verhütung der Vergehungen dient aber das Wissen von den himmlischen Dingen und die Furcht Gottes, da doch schon die Furcht vor den bürgerlichen Gesetzen von so Manchem zurückhält. Werden doch auch die Naturmächte durch Furcht in Schranken gehalten (c. 15). — Diesen ganzen Vortrag des Clemens fasst Faustinianus c. 16 so zusammen: quia cum in eo quod inest libertas arbitrii, est extrinsecus et aliqua caussa mali, ex qua per diversas concupiscentias incitantur quidem homines, non tamen coguntur ad peccatum; pro eo, inquit, quod multo his validior est timor, qui obsistat et impetus desideriorum refrenet, ut cum naturales motus acciderint, effugatis his qui eos incitant et inflammant daemonibus, peccatum non possit admitti. Gegen alle Belehrung steift sich der Greis immer wieder auf seine Lebenserfahrung: sed me haec non adducunt ad fidem; conscius enim sum quorundam, ex quibus bene novi, quia compaginatione stellarum homines aut homicidae aut adulteri fiunt caeteraque perpetrant mala. similiter autem et honestae ac pudicae feminae ut bene agant inde coguntur.[1])

Der Ausführung des Clemens stellt der Greis seine Behauptung einer allwaltenden Genesis gegenüber, von welcher freilich Rec. IX, 17 nur ein Stück bietet.

---

logiae errorem confirmandum deservientes calculis mathesis decipiunt homines ad peccandum, ut cum vel deo permittente vel legibus exigentibus peccati dederint poenas, verum dixisse videatur astrologus. Vgl. auch X, 12. Zur Sache vgl. Varro bei Gellius III, 10 (pericula quoque vitae fortunarumque hominum, quae climacteras Chaldaei appellant etc.) XV, 7, Censorinus de die natali c. 14 (ita per omnem vitam septimum quemque annum periculosum et velut crisimon esse et climactericum vocari, vgl. c. 15), Jul. Firmicus IV, 14. VIII, 26; Tertullian de idololatria c. 9. Die Klimakteren sind allerdings, wie Merx a. a. O. S. 102 richtig bemerkt, nicht zu verwechseln mit den folgenden astrologischen Klimaten, welche die Recognitionen und der Dialog berücksichtigen.

[1]) Vgl. Rec. X, 9, wo Clemens von der astrologica disciplina sagt: etenim nuptias facere Venerem ponitis, quae si Jovem habeat in schemate suo, pudicas efficiat, Jove autem non respiciente, si adfuerit Mars, corrumpi nuptias per adulterium pronunciatis.

Rec. IX, 17:

Denique[1]) cum Mars centrum tenens, in domo sua ex tetragono respexerit Saturnum cum Mercurio ad centrum, Luna veniente super eum plena, in genesi diurna efficit homicidas et gladio casuros, sanguinarios, ebriosos, libidinosos, daemoniosos, secretorum perscrutatores, maleficos, sacrilegos, et si qua sunt his similia, praecipue cum bonarum stellarum nulla respexerit. sed et ipse rursus Mars ad Venerem schema tetragonum habens ex parte ad centrum, non respiciente aliquo bonorum, adulteros efficit et sorores et filias et matres in coniugium adducit. Venus cum Luna in finibus et domibus Saturni cum Saturno si fuerit adtestante Marte, efficit mulieres quidem viragines, ad agriculturam, ad structuram et ad omne opus virile promtas, misceri quibuscunque voluerint, et non argui a viris pro adulterio, nulla uti mollitie, non unguentis, non vestibus, non calciamentis muliebribus, sed virorum sorte agentes; viros autem esse ut feminas nec quicquam virile gerere, cacodaemon Venus cum Marte si sit in Ariete efficit, e contrario mulieres,

Cäsarius:

Αὐτίκα γοῦν Ἄρης κέντρον λαβών, οἰκείῳ οἴκῳ ἐκ τετραγώνου ἐπιθεωρῶν Κρόνον σὺν Ἑρμῇ ἐπὶ κέντρον, σελήνης ἐπ᾽ αὐτὸν πλήρους ἀρχομένης (l. *ἐρχομένης*), *ἐπὶ ἡμερινῆς γενέσεως ἐκτελεῖ ἀνδροφόνους καὶ κτεινομένους, ἐπωμιώτας*(?) *καὶ αἱμοπότας, μεθύσους, λάγνους, δαιμονῶντας, μυστηρίων ἀποκρύφων ἵστορας, μάγους, θύτας καὶ τὰ τούτοις ἀκόλουθα, ἐξαιρέτως μηδενὸς τῶν ἀγαθῶν ἀστέρων ἐπιθεωροῦντος. αὐτὸς δὲ πάλιν Ἄρης πρὸς Ἀφροδίτην σχῆμα τετράγωνον, μοιρικῶς ἐπὶ κέντρον μὴ ἐπιθεωροῦντος τινὸς ἀγαθοποιοῦ, μοιχοὺς ἀποτελεῖ, ἀδελφαῖς καὶ μητράσι μισγομένους. Κύπρις σὺν Μήνῃ ἐν ὁρίοις καὶ οἴκοις Κρόνου, σὺν Κρόνῳ, ἐπιμαρτυροῦντος τοῦ Ἄρεος, ἀποτελεῖ γυναῖκας γεωργούς καὶ οἰκοδόμους καὶ πάντων ἀνδρείων ἔργων ἐπιστήμονας, καὶ κοινοῦσθαι καὶ συγκαθεύδειν οἷς δ᾽ ἂν βούλοιντο, καὶ μὴ κωλύεσθαι ὑπὸ τῶν οἰκείων ἀνδρῶν. ἀνδρείους οὖν ἀποτελεῖ γυναῖκας ἐν Αἰγοκέρῳ, Ὑδροχόῳ, κακοδαίμονας ἐν Ἀφροδίτῃ* (l. *κακοδαιμονοῦσα Ἀφροδίτη*), *ἐπ᾽ ἀνδρῶν δὲ τοὐναντίον*

---

[1]) So fängt auch c. 19 die Aufzählung der menschlichen Gesetze an, welche die Genesis widerlegen.

si sit in Capraecornu aut Aquario.[1])	*σὺν Ἄρει οὖσα ἐν Κριῷ. ὅθεν οὐχ οἴονται* (fort. *οἷόν τε*) *φόβῳ ἤ τινος ἀπειλῇ ἢ μηχανῇ ἐπισχεῖν τὰς ἐπιθυμίας, διὰ τὴν τῶν ἄστρων ἀποκλήρωσιν.*

Die drei Constellationen, welche hier mitgetheilt werden, enthalten die Genesis der homicidae, der adulteri und der männerartigen Weiber. Es werden aber von Clemens im Folgenden noch weit mehr Constellationen berücksichtigt. Was der Greis in dieser Weise noch weiter vortrug, um die Unzulänglichkeit der Furcht gegen die Begierden zu beweisen, wird gar nicht mehr ausgeführt.[2]) Nun aber ergreift Clemens, welchem die scientia mathesis gleichfalls bekannt ist, gegen den Greis das Wort: accipe ergo ad ea quae dixisti, ut evidenter agnoscas genesim ex stellis omnino non esse, et quia possibile sit obsisti adversus impugnationem daemonum ab his qui confugiunt ad deum, ac sicut praedixi, non solum per timorem dei naturales cohiberi concupiscentias posse, sed et per timorem hominum, sicut iam nunc edocebimus.

Zur völligen Widerlegung der genesis ex stellis und zum Beweise, dass schon der timor hominum die natürlichen Begierden bewältigen kann, folgt dann die Stelle über die Gesetze verschiedener Länder, welche den Recognitionen (IX, 19—28) mit dem Dialog des Bardesanes gemeinsam ist. Dass die Recognitionen dem Ziele ihrer Nachweisung, genesim ex stellis omnino non esse, nicht untreu werden, wogegen der Dialog die Genesis zum Theil anerkennt, haben wir schon gesehen. Die Ausführung geht jedoch über die angegebenen drei Constellationen weit hinaus und lässt den andern, ächt

[1]) Die nähere Bestimmung zu mulieres, welche Merx a. a. O. S. 111 vermisst, liegt in dem Gegensatze gegen viros esse ut feminas. Das Gegentheil ist mulieres esse ut viros. Das Griechische bei Cäsarius ist ganz verworren.

[2]) Rec. IX, 18: cumque multa de his senex prosequutus esset et unumquodque schema mathesis, stellarum quoque positiones enumerasset, volens per haec ostendere, quia timor non sufficiat refrenare concupiscentias.

clementinischen Gesichtspunct, dass schon die Furcht vor Menschen gegen die natürlichen Begierden ausreicht, bald ganz fallen. Da muss man allerdings mit Merx eine Entlehnung aus einer ältern Widerlegungsschrift der astrologischen Genesis annehmen. Nur kann diese Widerlegungsschrift auf keinen Fall der Dialog unter dem Namen des Bardesanes gewesen sein, welcher von der zugehörigen Aufstellung der Constellationen auch nicht die geringste Spur mehr bietet.

Die beiden ersten von den angeführten Constellationen werden widerlegt durch die Serer, bei welchen überhaupt die Furcht vor den Gesetzen mächtiger ist als Genesis constellatio. Dasselbe gilt von den Brahmanen. Andrerseits[1]) beweisen die blutschänderischen Ehen der Perser, welche von den Magiern auch anderswo beibehalten werden, dass auch die zweite Constellation nicht die Ursache solcher Lebensweise ist.[2]) Die männliche Lebensweise der Gelinnen kann ebenfalls nicht in der dritten Constellation ihre Ursache haben, eben so wenig kann die üppige Ausschweifung der Weiber von Susa von einer eigenen, oben nicht angegebenen, Constellation herrühren. Die ganz verschiedene Stellung zu der Päderastie bei den Orientalen und bei den Galliern widerlegt eine fernere, gleichfalls oben nicht angeführte Constellation. Nach dem Gegensatze der britannischen Polyandrie und der parthischen Polygamie folgen die Kinder der Amazonen wieder als Widerlegung einer oben nicht angegebenen Constellation. Noch eine andre Constellation, welche Künstler hervorbringen soll, auch nicht angegeben, wird widerlegt durch die barbarischen Völker, dessgleichen andre durch die Meder, Indier und Germanen.

---

[1]) Dieser sicher ursprüngliche Gegensatz gegen das Vorhergehende fällt in dem Dialog schon hinweg.

[2]) Merx a. a. O. S. 111 nimmt hier einen Widerspruch gegen die zweite Constellation Rec. IX, 17 wahr. Ich finde eine wesentliche Uebereinstimmung. Der astrologische Greis leitet aus jener Constellation männliche Weiber ab, welche sich vermischen mit wem sie wollen. Clemens, der Gegner der Astrologie, sagt, zumal nach dem griechischen Wortlaute bei Cäsarius, an den blutschänderischen Vermischungen der Perser, welche die Magier auch in andern Ländern ausüben, sei doch jene Constellation nicht schuld, da sie nicht bei Allen stattfinde.

Die Strenge der Gesetze weis't den Zwang der Genesis bei allen diesen Völkern ab. Hiermit ist der erste Theil der Ausführung zu Ende.

Ein neuer Ansatz beginnt mit der Ausflucht der Astrologen, dass die Erde in 7 verschiedenen Klimaten den 7 Sternen zugetheilt sei[1]) (c. 26), allerdings etwas andres als die zuvor berührte Lehre von den Klimakteren.[2]) Die Behauptung wird nicht zugestanden und schon durch die Verschiedenheit der Sitten in denselben Ländern wie durch die Uebereinstimmung in verschiedenen Ländern widerlegt. Weiter wird (c. 27) auf die Veränderung der Gesetze in einzelnen Ländern, besonders durch die weltherrschenden Römer, hingewiesen, welche, wie nur die Recognitionen ganz passend sagen, beweisen würde, dass die stellae gentium, quae a Romanis victae sunt, climata sua partesque perdiderint.[3]) Und vollends wird die Unabhängigkeit von der Genesis der Gestirne und den 7 Klimaten erwiesen durch die Juden, welche überall ihre gesetzliche Lebensweise beibehalten, wie durch die Einführung des Christenthums bei allen Völkern, namentlich bei Parthern, Medern, Persern und den Bewohnern von Susis (c. 29).

So ist die Genesis der Sterne völlig widerlegt, allerdings in einer Weise, welche zu dem c. 18 aufgestellten Gesichtspuncte nicht ganz stimmt. Denn nur die Beispiele der Serer und Brahmanen dienen dem Beweise, dass der timor hominum die natürlichen Begierden bändigen kann, während sonst eher die natürlichen Begierden durch Sitten und Gesetze genährt werden. Der Anfang mit denique weis't beidemal (c. 17. 19) auf Entlehnung aus einer vorgefundenen Schrift hin. Aber

[1]) Rec. IX, 26, schon vorher (c. 21) bei den Persern berührt.

[2]) S. o. S. 143, Anm.

[3]) Ganz matt und abschweifend von der Beweisführung sagt der griechische Dialog bei Eusebius: *ἕπεται γὰρ τὸ αὐτεξούσιον τῷ αὐτεξουσίῳ.* Noch abschweifender der Syrer: da unterwarf sich der eine, welcher seiner selbst Herr war, dem Gesetze, das ein anderer, der auch Selbstherrschaft empfangen hat, auferlegte.

[4]) Solche Verarbeitung älterer Schriften kann in den Recognitionen gar nicht befremden und wird auch in den mythologischen Ausführungen des 10. Buchs wahrzunehmen sein.

eben desshalb kann diese Schrift, welche eine ganze Reihe von Constellationen enthielt und durch eine entsprechende Reihe von Völkersitten widerlegte, nicht der Dialog unter dem Namen des Bardesanes sein, in welchem von jenen Constellationen nicht einmal die drei, welche die Recognitionen noch aufführen, erhalten sind. Wir bemerken hier in den Recognitionen die Verarbeitung einer ältern, vielleicht nicht einmal christlichen, Schrift, welche gegen die Astrologie gerichtet war. Der falsche Clemens hat aus ihr noch die astrologische Ausflucht von den Klimaten aufgenommen, obwohl er selbst vielmehr eine andre Ausflucht, von den Klimakteren, berücksichtigt. Vielleicht hat er schon die Erwähnung der Juden (c. 28), jedenfalls die der Christen, durch welche er in seine eigene Darstellung einlenkt (c. 29), aus eigenen Mitteln hinzugefügt.

Das schlagende Beispiel der Christenheit unter allen Völkern hält Clemens c. 30 dem Vertheidiger des Fatalismus vor und beschliesst seine Rede mit der Hinweisung auf den gerechten Gott, welcher nicht eine feindselige, den Menschen zur Sünde zwingende Genesis eingesetzt haben kann. Das Böse erleidet der Mensch nicht, wenn er sich nicht vorher versündigt hat. Den Uebeln der Genesis und der Dämonen entgeht er durch die Furcht vor den Gesetzen und dem zukünftigen Gericht, welche alle Begierden bändigt und den Antrieb der Sünde zähmt. Der Schluss der ganzen Rede ist c. 31: triplici igitur modo mens nostra erroribus subiacet, ex his quae per malam consuetudinem veniunt, vel ex his quae corpus naturaliter suggerit desideriis, vel ex his quae contrariae potestates perurgent; sed his singulis obsistere et repugnare habet in natura sua mens, cum ei obfulserit veritatis agnitio, per quam scientiam timor futuri iudicii datur, qui sit idoneus animae gubernator, et qui eam possit a concupiscentiarum praecipitiis revocare. quia ergo sint haec in nostra potestate, sufficienter dictum est. So kehrt Clemens nach der rein theoretischen Ausführung gegen die Genesis wieder zu der sittlichen Grundansicht zurück, welche er überhaupt vertritt.

Der astrologische Faustinianus steift sich c. 32 auch gegen

diese Auseinandersetzung wieder auf seine eigene Lebenserfahrung. Plenissime, ait, ostendisti, fili; sed ego, sicut dixi ex initio [1]), omni huic incomparabili adsertioni tuae a propria conscientia prohibeor accommodare consensum. novi enim et meam genesim et coniugis meae [2]), et scio ea quae unicuique nostrum dictabat genesis accidisse, et ab his quae rebus et operibus comperta sunt mihi, nunc verbis transferri non possum. denique quoniam te apprime imbutum video in huiuscemodi disciplinis [3]), audi coniugis meae thema et invenies schema, cuius exitus accidit. [4]) Habuit enim Martem cum Venere super centrum, Lunam vero in occasu in domibus Martis et finibus Saturni [5]), quod schema adulteras facit et servos proprios amare, in peregrinatione et in aquis defungi, quod et ita factum est; incidit namque in amorem servi et periculum simul atque opprobrium metuens fugit cum ipso et peregre profecta, ubi amori suo satis fecit, periit in mari. Dieses Hauptbedenken

---

[1]) Rec. VIII, 40. 57, IX, 16.

[2]) Die Bedeutung von et-et (καὶ-καὶ), ganz abgesehen von den früher (c. 17) angeführten und angedeuteten Constellationen verkennt Merx, indem er a. a. O. S. 111 f. sagt: „Was soll diess et, wenn nicht unmittelbar andre geneses vorangegangen sind? Das kleine Wörtchen dient zum sichern Beweise, dass die Rede des Greises durch das Bardesanische Stück zersprengt ist.“ Zu dem „argen Verräther“ et soll noch als letztes Zeugniss die Hand des Interpolators selbst hinzukommen, welcher den durchbrochenen Zusammenhang wieder herzustellen versuche. Allein daraus, dass der Greis sich c. 16 und hier auf seine eigene conscientia beruft, ist wahrlich noch nicht zu schliessen, dass die ächte Rede des Greises sich mit novi enim et meam genesim an c. 17 anschloss, und dass der Interpolator, um wieder in den unterbrochenen Zusammenhang zu kommen, den schon oben ausgesprochenen Gedanken wiederholte. Noch X, 10 beruft sich ja der Greis auf seine conscientia.

[3]) Merx sagt zwar a. a. O. S. 112, Clemens verstehe in den ächten Recognitionen wie in den Homilien auch gar nichts von Astrologie. Allein Aquila sagt ihm Rec. VIII, 57 nach, dass er plenius scientiam mathesis attigit.

[4]) Es ist zu viel verlangt, wenn Merx a. a. O. S. 112 es für mindestens billig erklärt, dass nach dieser Rede Clemens das Schema aufstelle oder sein Unvermögen erkläre. Der Greis setzt die Grundsätze der Astrologie einfach bei Clemens voraus.

[5]) Die zweite Constellation Rec. IX, 17, s. o. S. 144.

des astrologischen Greises wird nun nicht mehr durch theoretische Gründe, sondern durch die Wiedererkennung der treuen Gattin und der verlorenen Söhne entkräftet, welche die Recognitionen IX, 33 f., wie Merx a. a. O. S. 104 f. treffend ausführt, viel ursprünglicher als die Homilien XIV, 3 f. beschreiben. Die ganze astrologische Theorie sinkt zu Boden, als Petrus Rec. IX, 34 den verstockten Greis fragen kann: si tibi hodie coniugem tuam castissimam consignavero cum tribus filiis tuis, credis quia potest pudica mens motus irrationabiles superare, et quod omnia quae a nobis dicta sunt, vera sint et genesis nihil sit?

Die ganze bisherige Ausführung der Recognitionen erweis't sich, ungeachtet der Benutzung einer ältern Widerlegungsschrift der Astrologie (Rec. IX, 17. 19—27), als ein geschlossenes Ganzes. Freilich wird in den Verhandlungen des nächsten Tages nur auf die eigenthümliche Theorie der Recognitionen von dem Geheimniss, welches den Astrologen verborgen ist, von ihrer Ausflucht der Klimakteren Rücksicht genommen.[1]) Und Merx a. a. O. S. 100 f. hat insofern Recht, als

[1]) Rec. X, 10 sagt Faustinianus: bene dicis, fili, et scio quam ob causam dicis, quia hesterno die de naturalibus disputans causis (also ist nicht einmal der ganze gestrige Vortrag gemeint) ostendisti quia virtus quaedam maligna transformans se in ordinem stellarum humanas concupiscentias exagitat, diversis modis provocans ad peccatum, non tamen cogens aut efficiens peccatum. Wenn Clemens darauf antwortet: bene, quia et meministi, et cum memineris errasti, so kann sich der Tadel nur auf den Ausdruck beziehen, dass die böse Macht sich in die Ordnung der Sterne geradezu verwandle. Clemens hatte IX, 6 nur gelehrt, dass der Mensch, welcher per iniquitates et scelera concupiscentiis deservit corporalibus, principis huius mundi atque omnium daemonum amicus efficitur, a quibus etiam hoc edocetur, ut stellarum cursibus malorum suorum adscribat errores, quos nonnisi proposito ac voluntate delegit. Die Astrologen, welche die Geheimnisse der Gottesfurcht und der Gottlosigkeit nicht kennen, leiten die Einflüsse der schädlichen Gewalten von dem Laufe der Sterne ab (IX, 12). Daher sagt Clemens X, 12: nos autem qui mysterii huius didicimus rationem, scimus et caussam, quia libertatem habentes arbitrii interdum concupiscentiis obsistimus, interdum cedimus; et ideo humanorum gestorum incertus est exitus, quia in libertate pendet arbitrii. nam concupiscentiam quidem, quam operatur maligna virtus, potest indicare mathematicus; sed si concupiscentiae huius actus

die hier übergangene ethnographische Widerlegung der astrologischen Genesis und der 7 Klimate nicht ursprüngliches Eigenthum der Recognitionen ist. Irrig ist nur die Ansicht, dass die hier nicht berücksichtigte Ausführung IX, 19 f. erst später in die Recognitionen eingeschaltet sei, während sie vielmehr nebst c. 17, was der bardesanische Dialog gar nicht bietet, schon aus einer ältern Schrift aufgenommen ist.[1]) Wie es sich auch mit dieser Schrift, zu deren Wahrnehmung Merx jedenfalls den Anstoss gegeben hat, weiter verhalten möge: der Dialog unter dem Namen des Bardesanes ist sie nicht gewesen. Gegen diesen Dialog behaupten die Recognitionen durchgängig ihre höhere Ursprünglichkeit. Und der ganze Dialog, dessen Berührung mit den Recognitionen Merx scharfsinnig weiter, als es bisher geschehen konnte, verfolgt hat, erscheint ebenso als ein späterer Ausfluss der Recognitionen des römischen Clemens wie als eine spätere Gestaltung der ächt bardesanischen Lehre. Anstatt also die frühere Abfassung der Recognitionen irgend zu gefährden, bestätigt der Dialog vielmehr die weite Verbreitung und den tiefen Eindruck der „Wiedererkennungen“ des römischen Clemens. Awida, dessen Name ganz an den verrufenen Kaiser aus Emesa erinnert, ward mit der Freiheitsleugnung des Muster-Häretikers Simon ausgestattet, und die Widerlegung der Astrologie, wenn auch nicht mit derselben Entschiedenheit, welche sie bei dem römischen Clemens hatte, auf den gnostischen Kirchenvater Syriens übertragen. Ebenso wenig als der Dialog, welcher den Namen des Bardesanes führt, die allgemeine Ansicht von dem Wesen und Verlaufe des Gnosticismus irgend verändert, kann er auch das Ergebniss der neuern Forschungen über die Schriften des falschen Clemens von Rom irgendwie gefährden.

---

vel exitus impleri possit necne, quia in arbitrii potestate est, sciri ante effectum rei a nullo potest. et hoc est quod ignorantes astrologi invenerunt sibi ut climacteras dicerent, rei scilicet incertae perfugia, sicut hesterno plenissime ostendimus.

[1]) Auch das ist nicht richtig, wenn Merx a. a. O. S. 103 sagt, Clemens theile nur seine Lehre als Mysterium mit, ohne die Astrologie direct zu bekämpfen, vgl. dagegen Rec. IX, 1.

Berichtigungen.

S. 16 Text Z. 2 v. u. lies VI. st. VII.

S. 26 Anm. 4, Z. 1. 2. v. o. lies *ἐλλογιμώτατοι* st. *ἐλλογιμώτατος*.

S. 74 Anm. 2 Z. 3 l. *Ψευδαντωνῖνος* st. *Φευδαντωνῖνος*.

S. 125 Z. 18 v. o. u. 126 Z. 13 v. o. l. Serer st. Syrer.

S. 129 Anm. 1 Z. 2 ist was vor ܢܡܘܣܐ einzuschalten.

REGISTER.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

